

ANUARUL
INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE
ȘI FOLCLOR „C. BRĂILOIU”

SERIE NOUĂ

TOMUL 29 • 2018

YEARBOOK
OF THE “CONSTANTIN BRĂILOIU”
INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY AND FOLKLORE

NEW SERIES

TOME 29 • 2018

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR
„C. BRĂILOIU”



**ANUARUL
INSTITUTULUI
DE ETNOGRAFIE
ȘI FOLCLOR
„CONSTANTIN BRĂILOIU”**

SERIE NOUĂ • TOMUL 29 • 2018



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

CUPRINS

Pagini consacrate sărbătoririi Anului Centenar al Marii Uniri

<i>Centenarul Marii Uniri. Anul 1918 – Texte și imagini</i>	13
Acad. RĂZVAN THEODORESCU, <i>Franța și noi, acum un secol</i>	23
RADU TOADER, <i>Repere ale cristalizării statului național unitar român</i>	27

I. STUDII

Marele Război și Marea Unire

LAVINIA BETEA, <i>Forme și tehnici de construcție a românității în memoria și gândirea socială din cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea. Studiu de caz: Unirea din 1918 în istoriografia comunistă</i>	33
DOREL MARC, <i>Cultul eroilor Marelui Război ca expresie a românității în spațiul transilvan ..</i>	49
LAURA POP, <i>Reuniunile mariane ale Bisericii Greco-Catolice din protopopiatul Mureșului în perioada Primului Război Mondial și după Marea Unire din 1918</i>	77
RADU TOADER, <i>Pentru o etnologie militară românească</i>	91

Românii din afara granițelor (comunități istorice și diaspora)

RADU BALTASIU, <i>Aspecte socio-etnografice ale diplomației culturale în comunitățile istorice românești</i>	103
ADINA BERCIU-DRĂGHICESCU, MARIAN CRĂCIUN, <i>Călătorie la românii din Peninsula Balcanică – Institutul Român de la Saranda (Albania)</i>	115
EMIL ȚÎRCOMNICU, <i>Aromânii din Albania văzuți într-o cercetare în anul 2017</i>	127
ARMAND GUȚĂ, <i>Monografia etnofolclorică sârbești și românești ale comunelor românești din Banatul de vest, publicate între anii 1846 și 1929</i>	145
DORINA ONICA, <i>O reconstrucție etnografică a habitatului românilor basarabeni deportați în Siberia</i>	159

Text, context, oralitate.

Patrimoniu cultural și identitate națională în context european și global

ION CUCEU, MARIA CUCEU, <i>Fondurile documentare ale Arhivei de Folclor a Academiei Române, în etapele creșterii și sistematizării lor</i>	175
ION GHINOIU, <i>Criterii de determinare a mărcilor identitare în cultura orală</i>	191
IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ, <i>Ce ne mai spune Miorița</i>	205
MARIANA CIUCIU, <i>Gazeta Transilvaniei. Foaie pentru minte, inimă și literatură. Începuturi etnologice</i>	217

MARIN CONSTANTIN, <i>Numărătoarea oilor în Mărginimea Sibiului: introducere în studiul transmiterii culturale</i>	227
---	-----

Identitate culturală și conștiință socială în interpretări contemporane

CORINA BISTRICEANU PANTELIMON, <i>Drepturile omului și cultura populară</i>	249
RODICA RALIADE, <i>A învăța, a memora, a transmite secrete culinare</i>	261
LAURA IOANA TOADER, <i>Etnografia hranei. Din răspunsurile la chestionarele Atlasului etnografic român</i>	267
OVIDIANA BULUMAC, <i>Ernest Bernea. Contribuții sociologice la cunoașterea satului românesc</i>	281
LUDMILA MOISEI, <i>Valorificarea identității culturale prin covoarele tradiționale</i>	289

Cultură tradițională locală și reprezentare națională

IONUȚ SEMUC, <i>Călușul în comunitate</i>	307
GABRIELA RUSU-PĂSĂRIN, <i>Nunta, între ritual și ritualizare mediatică – revalorizare prin spectacole și festivaluri folclorice</i>	319
CARMEN ȘERBAN, <i>De la „Drumul lung spre Cimitirul Vesel” la drumul scurt spre eșec. Încercare de revival – Jocul săpânțenilor</i>	329
ZAMFIR DEJEU, <i>Elemente și motive coregrafice determinante pentru stilul dansului Învârtita în ritm asimetric și sincopat asimetric</i>	349
OVIDIU PAPANĂ, <i>Fluierele semitraversiere din Moldova</i>	363
CRISTIAN MUȘA, <i>Contexte și metode de transmitere a dansului popular</i>	369
DUMITRU OLĂRESCU, <i>Fenomenul dansului popular în formule filmice</i>	383
VIOLETA TIPA, <i>Teatrul de păpuși – promotor al identității naționale</i>	393

II. MATERIALE

ALIN BULUMAC, <i>Civilizația și cultura satelor românești în viziunea lui Gheorghe Focșa</i> ...	407
AUGUSTIN POENARU, <i>Cercetarea monografică a familiei în viziunea Xeniei Costa-Foru</i>	413

III. DOCUMENTE DIN ARHIVA INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU”

RALUCA POTÂRNICHE, „Mss. 5” – <i>mapa ineditelor lui Harry Brauner</i>	423
--	-----

IV. RECENZII

Cornelia Belcin Pleșca, Laura Toader, Cătălin Alexa, <i>Familia țărănească în România. Un secol de fotografie/ The Peasants' Family in Romania. A Century of Photography</i> , Redactor limba română: Ortansa Stângă. Traducere în limba engleză: Anca Stere Remeta, București, 2017, 416 p. (Rodica Raliade).....	437
Ion Mușlea, <i>Schimburi epistolare cu respondenții la chestionarele Arhivei de Folklor a Academiei Române. Volumul I (A–L), ediție critică, note și studiu introductiv de Cosmina Timocea-Mocanu, prefață de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Editura MEGA, 2014, 715 p. Volumul II (M–Z), ediție critică, note și studiu introductiv de Cosmina Timocea-Mocanu, Cluj-Napoca, Editura MEGA, 2015, 693 p. + il. (Mariana Ciuciu)</i>	439

Radu Toader, <i>Cunoașterea Extremului Orient reflectată în publicații românești (1840–1940). O privire asupra culturii chinezești</i> , București, Editura Etnologică, 2016, 298 p. (Nicoleta Coatu).....	441
Meșteșugul doftoriei. Primul tratat românesc de medicină. Ediția manuscriselor BAR nr. 933 și 4841. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție, glosar și indice general de Lia Brad Chisacof, cuvânt-înainte de acad. Victor Voicu, București, Editura Academiei Române, 2017, 1021 p. + 16 planșe facsimile (Laura Jiga Iliescu)	442
Jordan Datcu, <i>Revelațiile lecturii</i> , Târgoviște, Editura Bibliotheca, Colecția „Critică și istorie literară”, coord. acad. Mihai Cimpoi, 2017, 344 p. (Rodica Raliade).....	446
<i>Dracula. An International Perspective.</i> Edited by Marius-Mircea Crișan. Palgrave Macmillan. Series editor: Clive Bloom, Middlesex University, London, 2018, 294 p. (Monica Opreșcu).....	449

V. VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Manifestări științifice.....	451
Plan de cercetare – 2018.....	455
Doctorate	457
Noutăți editoriale	458

VI. IN MEMORIAM

Iosif Herța (1936–2018).....	465
Nicolae Teodoreanu (1962–2018)	467

CONTENTS

Pages Dedicated to the Celebration of the Great Union Centenary

<i>The Centenary of the Great Union. The Year 1918 – Texts and Images</i>	13
Acad. RĂZVAN THEODORESCU, <i>France and us, a Century ago</i>	23
RADU TOADER, <i>Noteworthy Stages of the Romanian National Unitary State Building</i>	27

I. STUDIES

The Great War and the Great Union

LAVINIA BETEA, <i>Forms and Techniques of Construction of the Romanianness building in Memory and Social Thinking from the Second Half of the 20th Century. Case Study: the 1918 Union in the Communist Historiography</i>	33
DOREL MARC, <i>The Great War Heroes Cult an Expression of the Romanianness in the Transylvanian Area</i>	49
LAURA POP, <i>The Virgin Mary Reunions of the Greek-Catholic Church from Mureș Deanery in the First World War and after the Great Union of 1918</i>	77
RADU TOADER, <i>Pleading for a Romanian Military Ethnology Studies</i>	91

Romanians from Outside of the Borders (Historical Communities and Diaspora)

RADU BALTAȘIU, <i>Socio-Ethnographic Aspects of Cultural Diplomacy in Romanian Historical Communities</i>	103
ADINA BERCIU-DRĂGHICESCU, MARIAN CRĂCIUN, <i>A Study Travel to the Romanians from the Balkan Peninsula – the Romanian Institute of Saranda (Albania)</i>	115
EMIL ȚÎRCOMNICU, <i>Aromanians from Albania Described in a Field Research on 2017</i>	127
ARMAND GUȚĂ, <i>Serbian and Romanian Ethno-folkloric Monographs of the Romanian Communities from the Western Banat Region Published between 1846–1929</i>	145
DORINA ONICA, <i>An Ethnographic Reconstruction of the Bessarabian Romanians' Habitat Deported to Siberia</i>	159

Text, Context, Orality.

Cultural Heritage and National Identity in European and Global Context

ION CUCEU, MARIA CUCEU, <i>The Collections of the Folklore Archives of the Romanian Academy, in Their Stages of Evolution and Systematization</i>	175
ION GHINOIU, <i>Criteria for Identifying Identity Marks in the Oral Culture</i>	191
IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ, <i>What else the Folk Poetic Masterpiece “Miorița” has to tell</i>	205

MARIANA CIUCIU, <i>“The Transylvania Gazette. Paper for Mind, Heart and Literature”</i> . <i>Ethnological Beginnings</i>	217
MARIN CONSTANTIN, <i>Accounting for the Sheep in Mărginimea Sibiului Area: an Introduction to the Study of the Cultural Transmission</i>	227

Cultural Identity and Social Consciousness in Contemporary Interpretations

CORINA BISTRICEANU PANTELIMON, <i>Human Rights and Popular Culture</i>	249
RODICA RALIADE, <i>To Learn, to Memorize, to Transmit Culinary Secrets</i>	261
LAURA IOANA TOADER, <i>Ethnography of Food. As It is revealed from the Answers to the Questionnaires of The Romanian Ethnographic Atlas</i>	267
OVIDIANA BULUMAC, <i>Ernest Bernea. Sociological Contributions to the Knowledge of the Romanian Village</i>	281
LUDMILA MOISEI, <i>Valorization of Cultural Identity through Traditional Carpets</i>	289

Traditional Local Culture and National Representation

IONUȚ SEMUC, <i>The “Căluș” Ritual within the Community</i>	307
GABRIELA RUSU-PĂȘĂRIN, <i>The Wedding between Ritual and Media Ritualization – Re- capitalizing through Performances and Folkloric Festivals</i>	319
CARMEN ȘERBAN, <i>From “The Long Road to the Merry Cemetery” to the Short Road to Failure. A Revival Attempt – Săpâța Villagers' Folk Dance</i>	329
ZAMFIR DEJEU, <i>Elements and Choreographic Motives that Determine the Style of “Învărtita in Asymmetric and Syncopated Rhythm”</i>	349
OVIDIU PAPANĂ, <i>The Semi-transversal Flutes of Moldova (Romania)</i>	363
CRISTIAN MUȘA, <i>Contexts and Methods of Popular Dance Transmission</i>	369
DUMITRU OLĂRESCU, <i>The Phenomenon of Folk Dance in Film Formulas</i>	383
VIOLETA TIPA, <i>Puppet Theater – Carrier of the National Identity</i>	393

II. MATERIALS

ALIN BULUMAC, <i>Civilization and Culture of Romanian Villages. Gheorghe Focșa's Theoretical Perspective</i>	407
AUGUSTIN POENARU, <i>Monographic Research of the Family in Xenia Costa-Foru's Theoretical Perspective</i>	413

III. DOCUMENTS IN THE ARCHIVES OF THE “CONSTANTIN BRĂILOIU” ETNOGRAPHY AND FOLKLORE INSTITUTE

RALUCA POTĂRNICHE, <i>“Mss. 5” – Folder of Harry Brauner's Unpublished Works</i>	423
--	-----

IV. BOOK REVIEWS

Cornelia Belcin Pleșca, Laura Toader, Cătălin Alexa, <i>Familia țărănească în România. Un secol de fotografie/ The Peasants' Family in Romania. A Century of Photography</i> , Redactor limba română: Ortansa Stângă. Traducere în limba engleză: Anca Stere Remeta, București, 2017, 416 p. (Rodica Raliade)	437
---	-----

Ion Muşlea, <i>Schimburi epistolare cu respondenții la chestionarele Arhivei de Folklor a Academiei Române</i> [Epistolary Dialogues with Respondents to the Questionnaires of the Romanian Academy Folklore Archives], Volumul I (A–L), ediție critică, note și studiu introductiv de Cosmina Timoce-Mocanu, prefață de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Editura MEGA, 2014, 715 p. Volumul II (M–Z), ediție critică, note și studiu introductiv de Cosmina Timoce-Mocanu, Cluj-Napoca, Editura MEGA, 2015, 693 p. + il. (Mariana Ciuciu).....	439
Radu Toader, <i>Cunoașterea Extremului Orient reflectată în publicații românești (1840–1940). O privire asupra culturii chinezești</i> [Knowledge of the Far East Reflected in Romanian Publications (1840–1940). A Look at Chinese Culture], București, Editura Etnologică, 2016, 298 p. (Nicoleta Coatu)	441
Meșteșugul doftoriei. Primul tratat românesc de medicină [The Craft of Medicine. The First Romanian Medical Treaty]. Ediția manuscriselor BAR nr. 933 și 4841. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție, glosar și indice general de Lia Brad Chisacof, cuvânt-înainte de acad. Victor Voicu, București, Editura Academiei Române, 2017, 1021 pagini, + 16 planșe facsimile (Laura Jiga Iliescu).....	442
Iordan Datcu, <i>Revelațiile lecturii</i> [Revelations of Reading], Târgoviște, Editura Bibliotheca, Colecția „Critică și istorie literară”, coord. acad. Mihai Cimpoi, 2017, 344 p. (Rodica Raliade)	446
<i>Dracula. An International Perspective</i> . Edited by Marius-Mircea Crișan. Palgrave Macmillan, Series editor: Clive Bloom, Middlesex University, London, 2018, 294 p. (Monica Oprescu)	449

V. SCIENTIFIC ACTIVITY

Scientific Meetings	451
Research Plan – 2018	455
PhD Degrees	457
Editorial News	458

VI. IN MEMORIAM

Iosif Herța (1936–2018).....	465
Nicolae Teodoreanu (1962–2018)	467

**CENTENARUL Mării UNIRI.
ANUL 1918 – TEXTE ȘI IMAGINI***

- **(1/14 ianuarie 1918)** Cu ocazia Anului Nou, Regele Ferdinand evocă, într-un Înalt Ordin de Zi, eroicele bătălii din vara anului 1917 de la Mărăști, Mărășești și Oituz – pilde pentru apărarea țării și împlinirea visului de unitate națională:

„A trecut un an plin de lupte grele în care drapelele voastre s-au acoperit cu o nouă glorie. În frățească conlucrare, în munca comună pentru biruință, diferitele arme au cules noi lauri și faima vitejiei armatei noastre și forța ei de rezistență a pătruns departe peste granițele noastre. Ați stârnit admirația, v-ați câștigat recunoștința aliaților noștri, iar vrăjmașului ați impus respect față de ostașul român. Azi, în pragul unui nou an, vă aduc tuturor, de la general la soldat, adâncile mele mulțumiri. [...] Voi, vitejii mei luptători de la Mărăști, Mărășești și de la munții Oituzului, stați neclintiți de pază a hotarului – făcând strajă credincioasă –, încât să nu se poată pătrunde prin inelul de oțel ce ați făurit prin vitejia voastră. Stând acuma cu arma la picior, ochiul vostru să fie mereu ținut înspre inamic; inima voastră să bată cu aceeași încredere și căldură pentru Țară... Priviți fără șovăire viitorul! Vă urez din inimă un an bun care să vă aducă cu belșug rodul muncii voastre într-o luptă pentru cauza noastră sfântă!” (p. 7).

- Generalul Alexandru Averescu se adresează ostașilor Armatei 2, subliniind încă o dată marile victorii de la porțile Moldovei:

„Intrăm în anul 1918 sub un cer posomorât. Împrejurările au adunat nori groși peste capetele noastre și nu putem ști ce va scăpăra din ei, dintr-un minut în altul, asupra țărișoarei noastre scumpe. Faptele mărețe săvârșite însă de voi în cursul anului ce am trăit sunt o garanție sigură că orice ne așteaptă în viitor, Armata a 2-a, prin soliditatea ei neîntrecută și prin spiritul ei de sacrificiu mai presus de orice laudă, va ști a se menține neconținut și neclintit la înălțimea gloriosului ei trecut din acest război. [...] Acestea sunt faptele voastre din cursul anului încheiat, fapte mărețe care vor trece în poveste, căci de glorioasele voastre isprăvi de la Mărăști, Soveja, Măgura Cașinului, Muncelul, Cireșoaia și altele vor povesti fii din fiii voștri, spre gloria neamului” (p. 8).

- **(13/26 ianuarie 1918)** Academia Română primește o adresă din partea Academiei de Științe Morale și Politice din Paris prin care se exprimă:

„Adâncă admirație pe care o inspiră eroismul desfășurat de către Academia Română în aceste săptămâni tragice ale istoriei sale naționale. România este convinsă că dreptul reprezentat de Franța și aliații ei va birui și Academia [*din Paris*] salută nobila cauză care ține strâns unită nația română de puterile Înțelegerii, cauză care va face după război pe România restaurată să rămâie în Europa orientală santinela civilizației latine” (p. 13).

* Selecția textelor a fost realizată de Constantin Secară, din volumul *Cronica lumii românești 1914–1920*, vol. 2, volum alcătuit de Dorina N. Rusu, prefață de Eugen Simion, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Muzeul Național al Literaturii Române, București, 2018.

- **(9/22 februarie 1918)** Generalul Henri Mathias Berthelot, într-o notă secretă strict personală și confidențială adresată ofițerilor din Misiunea militară franceză, surprinde gravitatea situației în care se află România:

„Dacă pacea se semnează, ofițerii trebuie să știe ce atitudine să adopte și aceasta este obiectul prezentei note. Noi nu putem să uităm că, din ziua când a intrat în război, armata română s-a luptat cu curaj și fidelitate. Nu putem să uităm că, în cursul grelelor încercări din iarnă, în cursul luptelor din vara aceasta, poporul român a dovedit hotărâre și disciplină” (p. 24).

- **(27 martie/ 9 aprilie 1918)** Întrunit în ședință solemnă la Chișinău, Sfatul Țării votează, cu 86 voturi pentru, trei împotriva, 36 abțineri și 13 absențe, unirea Basarabiei cu țara-mamă, România:

„În numele poporului Basarabiei, Sfatul Țării declară: Republica Democratică Moldovenească (Basarabia), în hotarele ei dintre Prut, Nistru, Dunăre, Marea Neagră și vechile granițe cu Austria, ruptă de Rusia acum o sută și mai bine de ani din trupul vechii Moldove, în puterea dreptului istoric și a dreptului de neam, pe baza principiului că noroadele singure să-și hotărască soarta lor, de azi înainte și pentru totdeauna se unește cu mama ei România. Trăiască Unirea Basarabiei cu România de-a pururi și totdeauna. Semnează: Președintele Sfatului Țării, Ion Inculeț; vicepreședinte, Pantelimon Halippa; secretarul Sfatului Țării, I. Buzdugan” (p. 49–50).

- Regele Ferdinand I, care se afla la Bârlad, fiind încunostiințat telegrafic de primul-ministru, Alexandru Marghiloman, de proclamarea Unirii, adresează Președintelui Sfatului Țării, Ion Inculeț, și primului-ministru basarabean, Daniel Ciugureanu, următoarea telegramă:

„Cu adâncă emoțiune și cu inima plină de bucurie, am primit știrea despre importantul act ce s-a săvârșit la Chișinău! Sentimentul național ce se deșteptase atât de puternic în timpurile din urmă în inimile moldovenilor de dincolo de Prut a primit prin votul înălțător al Sfatului Țării o solemnă afirmare. Un vis frumos s-a împlinit. Din suflet mulțumesc bunului Dumnezeu că mi-a dat, în zile de restriște, ca o dulce mângâiere, să văd după o sută de ani pe frații basarabeni revenind iarăși la Patria Mamă. Aduc prinusul meu de călduroase mulțumiri domniilor voastre și Sfatului Țării, ale cărui patriotice eforturi au fost încoronate de succes. În aceste momente solemne și înălțătoare pentru patrie, de aici înainte comună, vă trimit la toți cetățenii din noua Românie de peste Prut regescul meu salut, înconjurându-vă cu aceeași inimoasă și caldă iubire părintească” (p. 52).

- **(12/25 aprilie 1918)** Membrii Academiei Române trimit o telegramă președintelui Consiliului de Miniștri, Alexandru Marghiloman, referitoare la Unirea Basarabiei cu patria-mamă:

„Înștiințarea dată de domnia voastră că Sfatul Țării de la Chișinău, cu aproape unanimitatea voturilor, a hotărât unirea Basarabiei cu România a avut un răsunset puternic în toată țara și nu mai puțin în sânul Academiei Române. Această instituțiune, fiind păzitoarea dezvoltării și unității culturii naționale a neamului românesc, a destinat, chiar de la înființarea ei la 1866, trei locuri pentru frații basarabeni și au fost numiți Alexandru Hajdeu, Constantin Stamati și Ioan

Străjescu. Stăpânirea asupra noastră însă nu îngădui niciodată nici unuia participarea la lucrările ei. Acuma, când după o sută șase ani de despărțire, Basarabia, prin ajutorul lui Dumnezeu și voința fiilor ei, se întoarce la patria-mamă, Academia, adânc mișcată, vă roagă să transmiteți fraților noștri mult doriți salutările ei călduroase și încrederea că, prin virtuțile lor și puterea lor de viață, vor contribui la înaintarea și întărirea patriei și neamului nostru” (p. 62).

- **(29 septembrie/ 12 octombrie 1918)** Comitetul Executiv al Partidului Național Român din Transilvania, întrunit la Oradea, adoptă în unanimitate o *Declarație de independență și autodeterminare a românilor*, redactată de Vasile Goldiș, privind hotărârea națiunii române din Transilvania de a se așeza „printre națiunile libere”, în temeiul dreptului ca fiecare națiune să dispună liber de soarta sa, fiind singurul document al românilor în care se regăsea conceptul de autodeterminare și principii de drept internațional. Se revendică recunoașterea conducerii Partidului Național Român ca organ provizoriu de conducere a Transilvaniei. Se constituie un „Comitet de acțiune”, cu sediul la Arad, avându-l în frunte pe Vasile Goldiș:

„Comitetul Executiv al Partidului Național Român din Ardeal și Ungaria – *precizează Declarația* –, ca organ politic al națiunii române din Ardeal și Ungaria, constată că urmările războiului îndreptățesc pretențiunile de veacuri ale națiunii române la deplina libertate națională. Pe temeiul dreptului firesc, că fiecare națiune poate dispune, poate hotărî singură și liber de soarta ei, un drept oarecare, este acum recunoscut și de către Guvernul ungar prin propunerea de armistițiu a Monarhiei, națiunea română din Ungaria și Ardeal dorește să facă acuma uz de acest drept și reclamă în consecință și pentru ea dreptul ca, liberă de orice înrâurire străină, să hotărască singură așezarea ei printre națiunile libere, precum și stabilirea legăturii de coordonare a ei cu celelalte națiuni libere” (p. 97).

- **(8/21 octombrie 1918)** În cadrul ședinței Academiei Române, care se ține la Iași, se dă citire telegramei primită din partea Societății istorico-literare din Chișinău:

„Societatea istorico-literară din Chișinău salută cu adâncă venerațiune și curat entuziasm cel mai înalt așezământ cultural al Daco-României și urâm ca lucrările sesiunii care se deschide în anul unirii Basarabiei cu România, în Iașii pribegiei eroice și al marilor nădejdi românești, să se încheie odată cu mult-așteptata sărbătoare a unirii naționale și politice a tuturor românilor” (p. 101–102).

- **(27 octombrie/ 9 noiembrie 1918)** Prin Înaltul Decret Regal nr. 31 se ordonă mobilizarea armatei: prin administratorii de plase sunt chemați ofițerii și subofițerii din contingentele 1912–1915. La data decretării celei de-a doua mobilizări, armata română are cinci corpuri de armată, 15 divizii de infanterie, două divizii de cavalerie, artileria grea, unități de aeronautică și marină, trupe de grăniceri și formațiuni auxiliare de comunicații, pază și ordine, însumând 180 batalioane de infanterie, 93 escadroane de cavalerie, 260 baterii de artilerie cu un efectiv de 163 240 militari. Odată cu mobilizarea, Tratatul de la Buftea din 7/20 mai este desființat, ca și toate legile și prevederile ce decurgeau din el. Totodată, se trece la aplicarea legii agrare.

„Ora mult așteptată de către toată suflarea românească, și îndeosebi de voi, vitejii mei ostași, a sunat în sfârșit după o lungă și dureroasă așteptare – *se arată în proclamația adresată de Regele Ferdinand ostașilor armatei române* –. Trecerea trupelor aliate peste Dunăre ne impune ca o sfântă și patriotică datorie să luăm iarăși arma în mână ca să izgonim, împreună cu ele, pe vrăjmașul cotropitor din țară și să aducem liniște populației asuprite. Regele vostru vă cheamă din nou la luptă ca să înfăptuiți visul nostru de atâtea veacuri: **Unirea tuturor românilor**, pentru care în anii 1916–1917 ați luptat cu atâtea vitejie” (p. 121).

- **(28 octombrie/ 10 noiembrie 1918)** Guvernul român adresează guvernelor Puterilor Aliate și Asociate un memoriu în care prezintă atașamentul României la cauza aliaților, dreptul românilor la unitate națională, condițiile internaționale în care a fost încheiată „pacea” cu Puterile Centrale și subliniază reluarea colaborării României cu Aliații în momentul în care „s-a prezentat posibilitatea”:

„România, atât din punct de vedere moral, cât și politic, are dreptul la înfăptuirea revendicărilor ei. Ea știe că Aliații îi recunosc acest drept în virtutea principiilor ai căror reprezentanți sunt și care au fost formulate de președintele Wilson atunci când a declarat că «soluțiunile războiului izvorăsc din însăși natura lui și din împrejurările războiului. Tot ce pot face oamenii de stat sau adunările – a zis atunci președintele Wilson – este de a le înfăptui». Într-adevăr, chestiunea românilor din Ungaria s-a impus, prin însăși natura ei în ziua în care principiile de justiție, de independență și de libertate a popoarelor au fost proclamate. Ea s-a impus și prin împrejurările războiului, când, prin tratatul de la 4 august 1916, Aliații s-au obligat să asigure românilor unitatea lor națională. Din acest tratat, România și-a îndeplinit partea ei. Spiritul de dreptate, care însufleștește pe Aliați, i-a îndemnat să recunoască că în opera comună a celor mari și a celor mici România a adus cu credință și bărbăție partea ei de luptă, de jertfe și de roade, când într-una din clipele care ar fi putut fi hotărâtoare pentru vrăjmaș, acțiunea ei a ușurat alte fronturi, atrăgând asupra ei eforturi ce depășeau cu mult forțele pe care le putea pune în luptă. Dar, desigur, și rezultatul intervenției ei pentru cauza generală a fost mult mai presus de acela la care Aliații erau în drept să se aștepte. Pacea de la București, care nu a fost niciodată nici consfințită de Rege, nici ratificată, nu poate anula legămintele acelui tratat, căci România nu a fost silită la aceasta decât după Pacea de la Brest-Litovsk și după îngenuncherea Ucrainei de către Puterile Centrale, adică în fața unei stări de fapt care zădărnicea orice încercare militară și în fața unei stări de drept în care reprezentanții Rusiei aliate, a cărei colaborare a fost făgăduită de Aliați, pactizase cu vrăjmașul. Este natural, căci este drept, ca tot ce a urmat Păcii de la Brest-Litovsk și îngenuncherii Ucrainei să fie socotit nul în ființa sa și în rezultatul său. Și de aceea, îndată ce puțința s-a ivit, România, fără nicio întârziere, și-a reluat și pe terenul militar colaborarea cu Aliații, impusă de legăturile pe care Regele și țara nu le-au socotit niciodată desfăcute” (p. 125–126).

- **(5/18 noiembrie 1918)** Marele Sfat al Națiunii Române din Ungaria și Transilvania adresează un manifest *Către popoarele lumii*, alcătuit de Vasile Goldiș, tipărit în română, franceză și engleză, prin care se proclamă solemn voința românilor din teritoriile aflate sub dominație străină de a se uni cu frații lor din Vechiul Regat:

„Națiunea română din Ungaria și Transilvania, ținută de veacuri în robie trupească și sufletească de către clasa stăpânitoare a poporului maghiar, eliberată acum din sclavie prin strălucita învingere a armelor, care s-au luptat pentru drepturile civilizației umane împotriva principiului barbar al opresiunii naționale și de clasă, înaintea guvernului opresorilor de până

aci, a declarat voința sa de a se constitui în stat liber și independent spre a-și putea valida nelimitat forțele sale în serviciul culturii și al libertății omenești. [...] **Anunțând popoarelor lumii această voință și hotărâre a sa, națiunea română din Ungaria și Transilvania invocă pe seama sa sprijinul lumii civilizate și geniul libertății omenești, declarând sărbătorește că din ceasul acesta, oricum ar decide puterile lumii, este hotărâtă a peri mai bine decât a suferi mai departe sclavia și atârănarea.** Națiunea română din Ungaria și Transilvania speră și așteaptă că în năzuința ei pentru libertate o va ajuta întreg neamul românesc, cu care una vom a fi de aci înainte în veci” (p. 135–137).

- **(15/28 noiembrie 1918)** În palatul Mitropolitan din Cernăuți se deschid lucrările Congresului General al Bucovinei, la care iau parte 74 delegați ai Consiliului Național Român, 13 ai comunelor ucrainene, șapte ai Consiliului Național German și șase ai Consiliului Național Polonez. Congresul votează în unanimitate moțiunea de Unire a Bucovinei cu România:

„[...] **Noi, Congresul General al Bucovinei, întrupând suprema putere a țării și fiind investiți singuri cu puterea legiuitoare, în numele suveranității naționale, hotărâm: Unirea necondiționată și pentru vecie a Bucovinei, în vechile ei hotare până la Ceremuș, Colacin și Nistru, cu Regatul României”** (p. 150).

- **(17/30 noiembrie 1918)** Se dă publicității *Apelul* pentru convocarea Marii Adunări Naționale de la Alba Iulia pentru ziua de 18 noiembrie/ 1 decembrie 1918, în vederea proclamării unirii Transilvaniei cu România.

„În numele dreptății eterne și a principiului liberei dispozițiuni a națiunilor, principiu consacrat acum prin evoluțiunea istoriei, națiunea română din Ungaria și Transilvania vrea să-și hotărască însăși soarta sa de acum înainte. [...] În scopul acesta convocăm Adunarea Națională a națiunii române din Ungaria și Transilvania la Alba Iulia, cetate istorică a neamului nostru, pe ziua de duminică în 18 noiembrie [*stil*] vechi (1 decembrie stil nou) a.c. la orele 10 a.m. La adunare vor lua parte: 1) episcopii români din Ungaria și Transilvania, 2) toți protopopii în funcțiune ai celor două confesiuni românești, 3) câte un exmis [*delegat*] al fiecărui consistor și capitol, 4) câte 2 exmiși ai societăților culturale (Asociațiune, Fondul de teatru, Asociațiunea Arădană etc.), 5) câte 2 exmise din partea fiecărei reuniuni femeiești, 6) de la fiecare școală medie (gimnaziu, școală reală), apoi de la fiecare institut teologic, pedagogic și școală civilă, câte 1 reprezentant al colegiului profesoral, 7) câte 2 delegați de la fiecare reuniune învățătorească, 8) garda națională va fi reprezentată prin câte 1 ofițer și 1 soldat din fiecare secțiune comitatensă, 9) câte 2 delegați de la fiecare reuniune de meseriași, 10) delegații Partidului Social-Democrat Român, ca reprezentanți ai muncitorimii organizate, 11) tinerimea universitară prin câte 2 exmiși ai săi, și în fine, 12) fiecare cerc electoral în care locuiesc români va trimite câte 5 reprezentanți (delegați). Suntem convinși că afară de cei care vor reprezenta în chipul arătat mai sus toate păturile sociale ale națiunii noastre la această istorică adunare, unde se va hotărî soarta neamului nostru poate pentru vecie, se va prezenta însuși poporul românesc în număr vrednic de cauza mare și sfântă” (p. 153–155).

- **(18 noiembrie/ 1 decembrie 1918)** Are loc, în sala Casinei din Alba Iulia, Adunarea Națională, cu participarea a 1 228 de delegați (deputați) aleși. Gheorghe Pop de Băsești, președintele Partidului Național Român, declară Adunarea Națională de la Alba Iulia „constituită și deschisă”. Vasile Goldiș

rostește cuvântarea solemnă, încheiată cu un proiect de rezoluție, care este adoptat cu ovații prelungite. Pentru cărmuirea Transilvaniei, Adunarea Națională procedează la alegerea unei adunări legislative numite Marele Sfat Național, compus din 250 de membri; acesta, la rândul său, va numi un guvern provizoriu – Consiliul Dirigent. După adoptarea actului istoric al Unirii, cei peste 100 000 de participanți la Marea Adunare Națională de la Alba Iulia, adunați pe Câmpul lui Horea, aprobă cu aclamații entuziaste hotărârea de unire necondiționată și pentru totdeauna a Transilvaniei cu România.

- Rezoluția Marii Adunări Naționale de la Alba Iulia.

„I. Adunarea Națională a tuturor românilor din Transilvania, Banat și Țara Ungurească, adunați prin reprezentanții lor îndreptățiți la Alba Iulia în ziua de 1 decembrie 1918, decretează unirea acelor români și a tuturor teritoriilor locuite de dânsii cu România. Adunarea Națională proclamă îndeosebi dreptul inalienabil al națiunii române la întreg Banatul, cuprins între râurile Mureș, Tisa și Dunăre.

II. Adunarea Națională rezervă teritoriilor sus indicate autonomie provizorie până la întrunirea Constituantei, aleasă pe baza votului universal.

III. În legătură cu aceasta, ca principii fundamentale la alcătuirea noului stat român, Adunarea Națională proclamă următoarele:

1) **Deplina libertate națională pentru toate popoarele conlocuitoare.** Fiecare popor se va instrui, administra și judeca în limba sa proprie prin indivizi din sânul său și fiecare popor va primi drept de reprezentare în corpurile legiuitoare și la guvernarea țării în proporție cu numărul indivizilor ce-l alcătuiesc.

2) **Egală îndreptățire și deplină libertate autonomă confesională pentru toate profesiunile de stat.**

3) **Înfăptuirea desăvârșită a unui regim curat democratic pe toate terenele vieții publice.** Votul obștesc, direct, egal, secret, pe comune, în mod proporțional, pentru ambele sexe, în vârstă de 21 de ani, reprezentarea în comune, județe ori parlament.

4) **Desăvârșită libertate de presă, asociere și întrunire; libera propagandă a tuturor gândirilor omenești.**

5) **Reforma agrară radicală.** Se va face conscrierea tuturor proprietăților, în special a proprietăților mari. În baza acestei conscrieri, desființând fideicomisiile în temeiul dreptului de-a micșora după trebuință latifundiile, i se face posibil țăranului să-și creeze o proprietate (arător, pășune, pădure) cel puțin atât cât să o poată munci el și familia lui. Principiul conducător al acestei politici agrare este, pe de o parte, promovarea nivelării sociale, pe de altă parte, potențarea producției.

6) **Muncitorimei industriale i se asigură aceleași drepturi și avantagii, care sunt legiferate în cele mai avansate state industriale din Apus.**

IV. Adunarea Națională dă expresiune dorinței sale că congresul de pace să înfăptuiască comuniunea națiunilor libere în așa chip ca dreptatea și libertatea să fie asigurate pentru toate națiunile mari și mici deopotrivă, iar în viitor să se elimineze războiul ca mijloc pentru regularea raporturilor internaționale.

V. Românii adunați în această Adunare Națională salută pe frații lor din Bucovina, scăpați din jugul Monarhiei austro-ungare și uniți cu țara-mamă, România.

VI. Adunarea Națională salută cu iubire și entuziasm liberarea națiunilor subjugate până aci în Monarhia austro-ungară, anume națiunile: ceho-slovacă, austro-germană, iugoslavă, polonă și rutenă și hotărăște ca acest salut al său să se aducă la cunoștința tuturor acelor națiuni.

VII. Adunarea Națională cu smerenie se înclină înaintea memoriei acelor bravi români, care în acest război și-au vărsat sângele pentru înfăptuirea idealului nostru, murind pentru libertatea și unitatea națiunii române.

VIII. Adunarea Națională dă expresiune mulțumitei și admirațiunii sale față de puterile aliate, care, prin strălucitele lupte purtate cu cerbicie împotriva unui dușman pregătit de multe decenii pentru război, au scăpat civilizațiunea din ghearele barbariei.

IX. Pentru conducerea mai departe a afacerilor națiunii române din Transilvania, Banat și Țara Ungurească, Adunarea Națională hotărăște instituirea unui Mare Sfat Național Român, care va avea toată îndreptățirea să reprezinte națiunea română, oricând și pretutindeni față de toate națiunile lumii și să ia toate dispozițiunile pe care le va afla necesare în interesul națiunii” (p. 160–161).

- **(1/14 decembrie 1918)** O delegație a Marelui Consiliu Național din Transilvania, formată din episcopul ortodox al Caransebeșului Miron Cristea, episcopul greco-catolic de Gherla Iuliu Hossu, Alexandru Vaida-Voevod și Vasile Goldiș, dr. Caius Brediceanu, secretar general la Externe și Mihai Popovici, delegat pe lângă Guvernul de la București, sosesc în Capitala țării pentru a înmâna Regelui Ferdinand Actul Unirii Transilvaniei.

Regele Ferdinand îi întâmpină cu aceste cuvinte: „În numele românilor din Vechiul Regat, din Basarabia și din Bucovina, astăzi uniți, cu profundă recunoștință primesc hotărârea fraților noștri de peste Carpați de a desăvârși unitatea națională a tuturor românilor și declar pe veci unite în Regatul român toate ținuturile locuite de români de la Tisa până la Nistru” (p. 183).

- **(11/24 decembrie 1918)** Regele Ferdinand consfințește, printr-un Decret-Lege, actul Unirii Transilvaniei cu vechea Românie.

„**Ferdinand I,**

Prin grația lui Dumnezeu și voința națională, rege al României,

La toți de față și viitori, sănătate.

Asupra raportului președintelui Consiliului nostru de Miniștri sub nr. 2171 din 1918: luând act de hotărârea unanimă a Adunării Naționale din Alba Iulia.

Am decretat și decretăm:

Art. I. Ținuturile cuprinse în hotărârea Adunării Naționale din Alba Iulia de la 18 noiembrie/ 1 decembrie 1918 sunt și rămân de-a pururea unite cu Regatul României.

Art. II. Președintele Consiliului nostru de Miniștri este însărcinat cu aducerea la îndeplinire a decretului-lege de față”.

- Cu acest prilej, primul-ministru Ion I.C. Brătianu se adresează astfel Regelui Ferdinand:

„[...] **Consfințind prin acest Decret-lege voința Adunării din Alba Iulia, Majestatea Voastră înscrie în istoria poporului românesc de totdeauna și de pretutindeni cel mai mare act al istoriei noastre naționale, acel pentru care generații întregi au luptat și au murit, acel în nădejdea căruia au trăit... toți românii despărțiți de o soartă nemiloasă și puneți, Sire, pentru vecie temelii unei Românie mari și a unei vieți naționale pe care să se poată de aci înainte dezvolta în pace și în fericire întregul neam românesc”** (p. 190).

Suita de imagini de mai jos reproduce o selecție a celor mai importante momente ale Marii Uniri de la 1 Decembrie 1918, care au fost surprinse de fotograful român Samoilă Mârza (18 septembrie 1886, com. Gălțiu, Alba – 19 decembrie 1967, Alba Iulia), cunoscut mai ales pentru realizarea unicelor clișee fotografice care surprind Marea Adunare Națională de la Alba Iulia din 1 Decembrie 1918.



Declarația de la Alba Iulia, citită de episcopul greco-catolic de Gherla, dr. Iuliu Hossu (sursa foto: https://ro.wikipedia.org/wiki/Samoil%C4%83_M%C3%A2rza#/media/File:Uni%C3%B3nDeTransilvaniaARuman%C3%ADa1918.jpg)



Delegați ai comunei Gălțiu, Alba, la Marea Adunare Națională de la Alba Iulia (sursa foto: https://ro.wikipedia.org/wiki/Samoil%C4%83_M%C3%A2rza#/media/File:Galtiu1.jpg)



Marea Adunare Națională de la Aba Iulia

(sursa foto: https://ro.wikipedia.org/wiki/Samoil%C4%83_M%C3%A2rza#/media/File:MAN1.jpg)



Marea Adunare Națională de la Aba Iulia

(sursa foto: https://ro.wikipedia.org/wiki/Samoil%C4%83_M%C3%A2rza#/media/File:MAN2.jpg)



Marea Adunare Națională de la Alba Iulia

(sursa foto: https://ro.wikipedia.org/wiki/Samoil%C4%83_M%C3%A2rza#/media/File:MAN3.jpg)

FRANȚA ȘI NOI, ACUM UN SECOL

Acad. RĂZVAN THEODORESCU

Nu există nicio îndoială că pentru istoricul vieții politice internaționale, pentru istoricul literaturii, pentru cel al artelor frumoase, pentru cel al vieții cotidiene din România locul spre care s-a privit în întreaga noastră modernitate era capitala napoleoniană, cea a Bourbonilor restaurați, cea a trei Republici succesive. De la „Pariz” – spre a cita un text moldovenesc de mai bine de două sute de ani – veneau institutori și preceptori, grădinari și cofetari, dar și nobili emigranți, academicieni filoromâni, diplomați și artiști. Ei au devenit adesea sprijinitori înfocați ai unirii lui Cuza, în vremea celui pe care nu puțini dușmani îl numeau „Napoleon cel Mic”, văr al familiei principelui și apoi regelui Carol I de Hohenzollern-Sigmaringen, în Parisul unde studiasse o întreagă generație pașoptistă și care își trimisese la București regulile urbanistice ale baronului Georges Hausmann sau grupul de arhitecți care au proiectat și înălțat clădirile publice ale „Micului Paris”, Albert Galeron și Cassien Bernard, Paul Gottereau, Albert Balu și Louis Pierre Blanc, activi între 1885 și 1905, pentru – ironie a istoriei – un riguros suveran prusac căruia România îi datorează imens. Simbolic aproape, la București în 1874 și la Iași în 1883, ecvestrele celor doi voievozi-eroi ai românilor erau realizate de doi sculptori francezi, cea a lui Mihai Viteazul de Albert-Ernest Carrier-Belleuse, cea a lui Ștefan cel Mare de Emmanuel Frémiet, același care pusese la Paris monumentul eroinei franceze Ioana d’Arc și se poate spune că tot ce atingea Franța interesa pe români (ceea ce se văzuse și în mișcarea antigermană din 1871, atunci când la Sala Slătineanu de pe Podul Mogoșoaiei se sărbătorea victoria Prusiei asupra Franței, cu câteva zile înaintea izbucnirii Comunei din Paris, pe ale cărei baricade s-au aflat și români).

Apropierea opiniei publice de Franța și, implicit, de Antantă, împotriva Puterilor Centrale de la începutul teribilului război de 1568 de zile nu a fost decât rezultatul unor decenii de apropiere românească de Hexagon și aici voi așeza o declarație emblematică din 1916, din timpul neutralității, a lui Nicolae Filipescu, președintele Partidului Conservator: „E mai bine să fii învins alături de Franța, decât învingător contra ei”, după ce afirmase: „Am o credință neșrămutată în victoria finală a Quadruplei înțelegeri”.

În tabăra liberală, aceeași afiliere sufletească era proclamată încă în noiembrie 1914 în ziarul „Dimineața” de dramaturgul Barbu Ștefănescu Delavrancea, viitorul ministru în guvernul Brătianu și fost primar al Bucureștilor: „Noi nu urâm Germania, iubim pe Franța... Franța vrea să fim una și pentru

totdeauna... Franța nobilă și artistică, cea dintâi în civilizația lumii, Franța cu monumentele trecutului și cu arta de azi, Franța care a urmărit unirea popoarelor latine, întinzând o mână de ajutor Italiei, întinzându-ne o mână caldă și nouă când urmăream Unirea, această Franță e pradă azi războiului de dominație germană”, pentru ca, după un an, în 1915, în Sala Dacia, să declare: „România nu mai rabdă să fie departe ținută de marea și cavaleriasca Franță, de eroica Serbie, de nobila Italie, de puternica Rusie, de formidabila Anglie”.

În această Românie a elitelor filofranceze – cu excepția unor venerabili politicieni educați în spiritul rigorii germane și al „Junimii” și a unor intelectuali care voiau neutralitatea – venea generalul Berthelot, „soldier of France, defender of Romania”, cum l-a numit recent un profesor american din Kansas, iar imaginea sa este gravată în cuvintele, ca de obicei memorabile, ale lui Nicolae Iorga în *O viață de om așa cum a fost*: „Franța alesese bine trimitându-ne, din nenorocire prea târziu, împreună cu un grup de ofițeri cari știau ce înseamnă, nu războiul de pe vremea lui Carol I, ci teribilul război modern, pe generalul Berthelot. Jovialitatea lui de voios burghez francez, netulburat nici în cele mai grele clipe, marea seriozitate cumpănitoare, ascunsă supt zâmbetul lui larg cu ochii în lacrimi, cunoștințele căpătate în momentul răspingerii atacului german acasă la el, în zilele de cea mai mare răspundere, se uneau la dânsul și cu tradiția pe care o reprezenta, iubind-o, și pe care o aveam și noi, în toate amintirile noastre”.

Tot istoricul național și directorul de conștiință din vremea retragerii în Moldova a fost cel care în 1917 publica, în serie, deloc întâmplător, alături de istoria relațiilor românilor cu Anglia sau cu Rusia, și o istorie a legăturilor noastre cu Franța, „această contribuție istorică pe care România o datora mai ales la acest ceas al luptei comune surorii sale iubite și nobilei protectoare a începuturilor sale”, după cum scria în prefața din 30 decembrie 1916 a cărții tipărite la Iași.

S-au numărat printre prietenii francezi ai României acum un veac Paul Deschanel, președintele Camerei Deputaților din Paris, care ne saluta la 1 septembrie 1916 cu cuvintele: „Scumpă Românie! Tu iei parte la lupta sfântă la care te îndeamnă noblețea originii tale” și care în iulie 1917, într-o ceremonie la Sorbona, remitea României celebrul steag al lui Ștefan cel Mare de la mănăstirea athonită Zografu luat de oștenii generalului Sarraill, urmat în mai 1917, în parlamentul de la Iași, de Albert Thomas, ministrul Armamentului, care declara „Astăzi înțeleg – și Franța înțelege – toată măreția sacrificiului României”. A fost printre acești prieteni, cu deosebire, faimosul diplomat de excepție, nobilul breton Charles Auguste de Beaupoil, conte de Saint Aulaire, antigerman notoriu și admirator al lui Ion I.C. Brătianu, omagiat peste ani de regina Maria, de I.G. Duca și Octavian Goga, de Ion Inculeț și Alexandru Lapedatu, de Iuliu Maniu și Nicolae Iorga, organizator în mai 1919 a unei misiuni, la București, de universitari francezi conduse de Lucien Poincaré, rectorul Academiei din Paris și frate al Președintelui Republicii Franceze, cuprinzând pe bizantinologul Charles Diehl, pe filologul Maria Raques, pe geograful Emmanuel de Martonne, profesor la Sorbona, cu toții

deveniți membri ai Academiei Române, ca și amintitul conte-diplomat. De Martonne, profesor la Sorbona, eroul ale cărui testimonii științifice au contat nu puțin în discuțiile pe marginea Conferinței de pace de la Versailles și care scria în 1920: „trebuie să avem ochii ațintiți pe tânărul stat român ca pe o forță pe care trebuie contat în Europa răsăriteană”, amintind că „nu depinde decât de noi să întreținem această prietenie întemeiată pe o comunitate de origini pe care limba o sugerează și o simbolizează într-un fel”.

Și au mai fost prieteni fideli ai României, activul Robert de Flers, corespondentul ziarului „Le Figaro”, cel care în 1919 vorbea despre țara noastră „ca principalul factor al viitorului în Orientul Apropiat și ca soră mai mică a Franței prin cultură, ca și prin geografie”, și medicul erou Pierre Clunet, din misiunea Berthelot, care murea de tifos la Iași, și medievistul Charles Bourel de la Roncière, vechiul coleg al lui Iorga, care îi publica în „Neamul românesc”, în octombrie 1917, scrisoarea de solidaritate: „în mijlocul încercărilor voastre, care sunt și ale noastre, sosească-vă salutul unui fiu al Franței”.

Simbolic, la încoronarea cuplului regal la Alba Iulia în 1922, lângă regele Ferdinand a fost așezat chiar mareșalul Ferdinand Foch, după cum, tot simbolic, Franța – „Ioana d’Arc a națiunilor”, cum a numit-o inspirat Titulescu – o primise în februarie 1919, prin însuși cel supranumit „părintele Victoriei”, prim-ministrul Georges Clemenceau, pe regina Maria, aleasă membru corespondent al Academiei de Arte Frumoase, pe când cealaltă Academie pariziană, cea de Științe Morale și Politice, felicita Academia Română pentru atitudinea sa în timp de război, nădăjduind ca „România restaurată să rămână în Europa orientală, sentinela civilizației latine”.

Atunci când, la 20 august 1920, eroul de la Marna, celălalt mareșal francez, Joseph Joffre, decora localitatea Mărășești cu „Crucea de război” – era chiar vremea în care sculptorul Ion Jalea se pregătea să așeze în Cișmigiu monumentul pentru soldații francezi căzuți în luptele din România (1922) – eroica istorie a frățietății româno-franceze din epoca modernă era cumva pecetluită prin gesturi grăitoare. Unei alte istorii, mai complicate, cu sincope și cu reveniri, dar oricum, pline de speranță, îi aparținea viitorul.

REPERE ALE CRISTALIZĂRII STATULUI NAȚIONAL UNITAR ROMÂN

RADU TOADER

Noteworthy Stages of the Romanian National Unitary State Building

During the Romanians' history, the crystallisation of the national awareness made more clear the main political objectives: national and social emancipation, the unity of all the territories historically inhabited by the Romanians (although under foreign rule), the state independence, cohesion of institutional system and modernisation of the society. The important stages of our history (the 1848 Revolution, the 1859 Union between Walachia and Moldavia, The Independence War (1877–1878), and the 1913, 1916–1918, 1919 campaigns) are all landmarks which built the Romanian national unitary state.

Keywords: *national main objectives of the Romanians, territories historically inhabited by the Romanians, unification, building of the Romanian national unitary state, modernisation of society*

Cuvinte-cheie: *obiective naționale majore ale românilor, teritorii istoric locuite de români, reîntregire, constituirea statului național român unitar, modernizarea societății*

Pe fondul cristalizării conștiinței de neam și apoi a celei naționale¹, în forme din ce în ce mai elaborate și în raport cu dinamica geopolitică europeană, se ajunge la formularea obiectivelor politice majore ale românilor: emancipare națională și socială, unificarea tuturor teritoriilor locuite de români (dar aflate sub stăpâniri străine), independența de stat, unitate și coeziune politico-administrativă și instituțională; propășirea prin modernizare.

Apărută încă pe vremea lui Ștefan cel Mare, ideea Daciei și a „unirii celor trei țări române într-un stat daco-român” revine ca o constantă, sub diferite forme², de-a lungul istoriei noastre. Deși denumirile arhaizante nu mai corespundeau în totalitate realităților Evului Mediu, ele erau semnificative prin faptul că sugerau o anumită continuitate între stările de lucruri din vechime și cele ulterioare lor³.

¹ Victor Jinga, *Probleme fundamentale ale Transilvaniei*, Brașov, Muzeul Județean de Istorie, 1995, p. 60–61.

² *Istoria României în date*, Dinu C. Giurescu (coord.), București, Editura Enciclopedică, 2003, p. 67.

³ Adolf Armbruster, *Romanitatea românilor*, București, Editura Enciclopedică, 1993, p. 141, 142; Radu Toader, *Repere istorice*, în *Etnologie românească. Folcloristică și etnomuzicologie*. Vol. II. Partea I, *Metodologie. Arhive. Instrumente de lucru*, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 149.

Încă din perioada medievală, soarta Țărilor Române – Transilvania, Moldova, Țara Românească – a depins, în bună măsură, de raporturile acestora cu marile puteri europene și de evoluția tendințelor generale ale politicii europene⁴.

Sfârșitul Războiului otomano-austriac (1683–1699) a inaugurat o nouă etapă în istoria politico-militară europeană: deschiderea așa-numitei „Chestiuni orientale”, în fapt, eforturile Austriei și Rusiei de a-și asigura dominația în estul și sud-estul Europei, pe seama posesiunilor Imperiului Otoman în decădere. Au fost nu mai puțin de zece războaie ruso și/sau austro-otomane și fiecare dintre acestea a avut consecințe directe pentru teritoriile românești (în chip de teatre de război, obiect de dispută în tratativele de pace și pentru statutul lor politic), primul fiind cel din 1683–1699, iar ultimul, cel din 1877–1878⁵.

Revoluția lui Tudor Vladimirescu de la 1821 constituie trecerea într-o nouă etapă de elaborare a formulării obiectivelor și programelor naționale; în același timp se revine la domniile pământene⁶.

Conform Tratatului de la Adrianopole s-au stabilit *primele legi fundamentale pentru Țările Române*, regulamentele organice (intrate în vigoare în 1831/32; ele au funcționat până la 1858)⁷. Au fost, în esența lor, niște Constituții și au reprezentat un reper important atât în sensul pregătirii unificării celor două Principate românești, cât și pentru modernizarea instituțională.

Ideile Revoluției Franceze inspiră gândirea și acțiunile popoarelor care se aflau sub dominație străină din centrul, estul și sud-estul Europei, inclusiv pe români⁸. Perioada dintre cele două revoluții (1821, 1848) a presupus legături intense între elitele din cele trei țări românești; acestea se vor extinde, vor deveni mai statornice și importante în timpul revoluțiilor pașoptiste⁹. Programul național capătă mai multă claritate și este împărțit de munteni, moldoveni, ardeleni, bănățeni, bucovineni. Încă în ianuarie 1847, Nicolae Bălcescu făcea cunoscută sinteza acestui program: „Ținta noastră, domnilor, socotesc că nu poate fi alta decât unitatea națională a românilor. Unitate mai întâi în idei și în simțăminte, care să aducă apoi cu vremea unitatea politică [...] La o reformare socială a românilor [...] trebuie să țintească toate silințele noastre”.

Se poate spune că în teritoriile locuite de români, de sub toate stăpânirile vremelnice, au avut loc patru revoluții: trei ale românilor și una a maghiarilor.

⁴ Radu Toader, *Prolegomene*, în *Etnologie românească. Folcloristică și etnomuzicologie*. Vol. I, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 2.

⁵ Nicolae Ciachir, *Marile Puteri și România 1856-1947*, București, Editura Albatros, 1996, p. 7, 23.

⁶ Keith Hitchins, *România. 1774–1866*, ediția a III-a, București, Editura Humanitas, 2013, p. 193.

⁷ *Ibidem*, p. 203.

⁸ Radu Toader, *op. cit.*, p. 3.

⁹ Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 285.

Elitele și masele românești s-au coordonat și mobilizat exemplar, însă revoluțiile pașoptiste moldovenească și muntenească au fost înăbușite prin intervențiile armatelor rusă și otomană.

În teritoriile din cuprinsul monarhiei habsburgice austriece, încă de la începutul declanșării celor două mișcări, devenise limpede că revoluționarii români și cei maghiari au obiective divergente și chiar contrare¹⁰: în vreme ce românii voiau emancipare națională și confesională, libertăți, reprezentativitate, dreptul de folosire și de păstrare a limbii române, maghiarii doreau constituirea unui stat independent de Coroana habsburgică, care să se transforme cât mai rapid, dintr-un proiectat stat multiethnic, multilingvistic și multiconfesional, într-unul național maghiar, cu folosirea exclusivă a limbii maghiare, după contururile regatului Coroanei Sfântului Istvan¹¹, format în secolul al XI-lea. Așa fiind, aceste două revoluții au fost, de asemenea, înfrânte.

Războiul Crimeii (1853–56) a adus schimbări importante în statutul politico-juridic al Moldovei și Țării Românești¹².

Alegerea lui Alexandru Ioan Cuza ca domnitor în Moldova și apoi în Țara Românească reprezenta, deși fragilă, constituirea nucleului statului național. Domnia lui Al. I. Cuza (1859–1866) a fost bogată în acțiuni legate de modernizarea instituțiilor și societății românești¹³.

Constituția de la 1866¹⁴ este cea care deschide lunga domnie a principelui (din 1881 rege) Carol I, domnie plină de realizări în consolidarea statului, cucerirea independenței (1877–1878) și recunoașterea ei¹⁵, revenirea Dobrogei, căpătarea unui statut de putere respectată în regiune¹⁶.

Sfârșitul secolului al XVII-lea aduce schimbarea de stăpânire în Transilvania: otomanii sunt înfrânți, iar Austria cucerește Ungaria și Transilvania. Aceasta era situația românilor ardeleni la sfârșitul secolului al XVII-lea, când a fost adusă în discuție alternativa Unirii cu Roma¹⁷ a ortodocșilor și a clerului ortodox. Ca să cităm o formulă inspirată, Unirea era pentru români, în afirmarea și eforturile lor de emancipare națională, împăcarea „Romei lui Traian” cu „Roma lui Petru și Pavel”¹⁸.

Cel care trasează liniile directoare ale acțiunii naționale a românilor a fost Ioan Inochentie Micu (Klein) (1692–1768), episcop unit între 1732 și 1751 și membru al Dietei transilvane¹⁹. El sintetizează pentru prima oară cererile românilor

¹⁰ David Prodan, *Transilvania și iar Transilvania*, București, Editura Enciclopedică, 2002, p. 206.

¹¹ Victor Jinga, *op. cit.*, p. 77.

¹² Nicolae Ciachir, *op. cit.*, p. 39.

¹³ Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 386–387.

¹⁴ Keith Hitchins, *România 1866–1947*, ediția a II-a, București, Editura Humanitas, 1998, p. 33.

¹⁵ Nicolae Ciachir, *op. cit.*, p. 94.

¹⁶ Keith Hitchins, *România 1866–1947*, p. 161.

¹⁷ Adolf Armbruster, *op. cit.*, p. 261.

¹⁸ Keith Hitchins, *Mit și realitate în istoriografia românească*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 26.

¹⁹ Adolf Armbruster, *op. cit.*, p. 262.

din Transilvania în *Supplex Libellus*. Deviza și motivația acțiunilor putea fi exprimată astfel: „să nu se hotărăscă nimic despre noi, fără noi și în absența noastră”. Se argumentau istoric originile latine, vechimea și continuitatea trăirii românilor în acest spațiu. Calea deschisă astfel a fost urmată de alți fruntași ardeleni în lupta pentru emanciparea națională. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea ideile sale au fost preluate și dezvoltate într-un alt *Supplex* și ulterior de Școala Ardeleană. S-a ajuns firesc la redactarea documentului *Supplex Libellus Valachorum Transilvaniae* (1791)²⁰. Alături de originea, vechimea și continuitatea românilor, lucrările cărturarilor Școlii Ardelene subliniau unitatea culturală a tuturor românilor.

După Revoluție (1848–1849) lupta pentru emancipare a continuat, vădindu-se că Biserica era un instrument indispensabil de acțiune. Astfel, prin strădania comună a fruntașilor ardeleni, episcopia unită de la Blaj (1853) și cea ortodoxă, de la Sibiu (1864) au fost ridicate la rang de mitropolie²¹.

De altfel, liderii români ale celor două confesiuni își vor conjuga eforturile, trecând pe prim-plan revendicările naționale și sociale.

Pactul austro-maghiar transformă titulatura Imperiului Habsburgic din Austriac în Austro-Ungar (1867), salvându-l astfel de la disoluție²². Această stare de lucruri a determinat fixarea, de către fruntașii români, a principalului obiectiv al luptei naționale: înlăturarea regimului dualist. *Pronunciamentul* de la Blaj (publicat și în gazete, redactat de George Barițiu) a fost prima acțiune de anvergură (1868)²³. Se cerea autonomia Transilvaniei și reprezentare proporțională cu numărul populației, alături de cererile mai vechi.

După cucerirea Independenței de stat și proclamarea Regatului României (mai 1881) se constituie, la Sibiu, Partidul Național Unitar al Românilor din Transilvania, Banat și Ungaria (prin fuziunea celor două partide naționale românești)²⁴, ce adoptă ca tactică „pasivismul” (tactică ce avea să fie urmată până în 1905). Există deja sprijin oficial, venit din Vechiul Regat, pentru revendicările ardelenilor, de luptă a lor împotriva politicii maghiare de deznaționalizare.

Vârful acțiunilor partidului românesc în perioada pasivistă l-a constituit Mișcarea Memorandistă (1881–1895). *Memorandumul* românilor din Transilvania și Ungaria, din 1892, a fost prezentat Curții Imperiale de la Viena²⁵, sub egida Partidului Național Român. Așa cum spunea Ion Rațiu: „Existența unui popor nu se discută, ea se afirmă”. *Memorandumul* nu a fost citit de împărat, ci trimis la Budapesta guvernului maghiar, care l-a respins.

²⁰ *Ibidem*, p. 262, 263.

²¹ Keith Hitchins, *Români. 1774–1866*, p. 264, 265.

²² *Istoria României în date, op. cit.*, p. 185, 210.

²³ Ioan Scurtu, *Iuliu Maniu*, București, Editura Enciclopedică, 1995, p. 9.

²⁴ Keith Hitchins, *A Nation Affirmed. The Romanian National Movement in Transylvania 1860/1914* [O națiune afirmată. Mișcarea națională a românilor din Transilvania 1860–1914], București, Editura Enciclopedică, 1999, p. 87–88.

²⁵ Ioan Scurtu, *op. cit.*, p. 9.

Perioada 1905–1914 ne înfățișează noi încercări ale frunțașilor politici români din PNR și ale guvernanților maghiari de a reconcilia aceleași ireconciliabile două seturi de principii, ca și în vremurile pașoptismului²⁶.

După doi ani de neutralitate (statul român nedorind să lupte de partea Puterilor Centrale și împotriva Antantei, așa cum se stabilea în tratatele din 1883 cu Germania și Austro-Ungaria)²⁷, Vechiul Regat al României se implică, din vara lui 1916, de partea Antantei.

Anul 1918 este un an memorabil pentru români. După un război pustiitor și tratative internaționale complicate, el aduce constituirea statului național unitar²⁸, sub sceptrul celui care avea să fie numit, pe drept cuvânt, Ferdinand Întregitorul (1914–1927).

Un context aparent nefavorabil, ocupația germană a două treimi din Vechiul Regat²⁹, aduce revenirea la patrie a Basarabiei³⁰, teritoriul dintre Prut și Nistru (27 martie/9 aprilie 1918).

La 18 noiembrie/1 decembrie 1918 a avut loc Adunarea Națională de la Alba Iulia. S-a proclamat „unirea acelor români și a tuturor teritoriilor locuite de dâșii cu România”. Transilvania (propriu-zisă), Banatul, Crișana, Maramureșul se unesc cu România³¹.

Revenise la patrie și Bucovina (15/28 noiembrie același an)³².

Sfârșitul anului 1918 îi găsea pe români cu majoritatea comandamentelor programatice realizate. Ne referim la constituirea statului național unitar. Mai rămâneau însă unele obiective importante de urmărit: continuarea și desăvârșirea modernizării societății românești, reforma agrară și găsirea unor alianțe politico-militare puternice și potrivite, care să mențină granițele, obținute cu atâtea sacrificii, ale României reîntregite.

²⁶ Dennis Deletant, *Studies in Romanian History* [Studii de istorie a românilor], București, Editura Enciclopedică, 1991, p. 13.

²⁷ Keith Hitchins, *Mit și realitate...*, p. 60–61.

²⁸ Keith Hitchins, *România 1866–1947*, p. 253.

²⁹ Ioan Scurtu, *op. cit.*, p. 22; Keith Hitchins, *România 1866–1947*, p. 280–282.

³⁰ Keith Hitchins, *România. 1866–1947*, p. 276–277.

³¹ *Ibidem*, p. 280, 281.

³² *Ibidem*, p. 280.

I. STUDII

Marele Război și Marea Unire

FORME ȘI TEHNICI DE CONSTRUCȚIE A ROMÂNITĂȚII ÎN MEMORIA ȘI GÂNDIREA SOCIALĂ DIN CEA DE-A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XX-LEA. STUDIUL DE CAZ: UNIREA DIN 1918 ÎN ISTORIOGRAFIA COMUNISTĂ

LAVINIA BETEA

*Formes et techniques de construction de la «Roumanité»
dans la mémoire et la pensée sociale de la deuxième moitié du XX-ième siècle.
Étude de cas: l'Union de 1918 dans l'historiographies communiste*

Après la Seconde Guerre mondiale, la Roumanie est entrée dans la sphère d'influence de l'Union Soviétique. Sous la pression de l'Armée Rouge et d'autres formes de coercition, le pays a été soviétisé. Cela a impliqué, entre autres, un remodelage de la mémoire et de la pensée sociale dans le sens de la formation de «l'homme nouveau». En fait, «l'homme nouveau» était quelqu'un qui a placé au-dessus de ses intérêts, le collectif et au-dessus de sa communauté nationale, les intérêts, les traditions et la spiritualité de l'Union Soviétique. Dans l'effort de se détacher de son prédécesseur Staline, Nikita Khrouchtchev a annoncé une nouvelle approche politique envers ses «frères». Le communisme peut être construit en fonction de la spécificité nationale de chaque pays, c'est la déclaration politique qui a conduit, en Roumanie, à ce qu'on appellera plus tard le «national-communisme». Une conséquence de ces changements sont les réécritures successives des manuels scolaires sur la Première Guerre mondiale et sur la formation de la Grande Roumanie en 1918.

Mots-clés: *mémoire sociale, réécriture de l'histoire, historiographie communiste, union*

Cuvinte-cheie: *memorie socială, rescrierea istoriei, istoriografie comunistă, unire*

Cum este bine știut, după cel de-al Doilea Război Mondial, România a intrat în sfera de influență a Uniunii Sovietice. Sub presiunea Armatei Roșii staționate aici și a altor forme de constrângeri aplicate unui stat trecut în categoria învingătorilor în război, țara a fost sovietizată. Ideologia politică a acestei prime perioade a impus, printre altele, o remodelare a memoriei și gândirii sociale în sensul promovării și formării prototipului „omului nou”. În esență, „omul nou” pune mai presus de interesele sale pe cele ale colectivului și mai presus de comunitatea sa națională, interesele, tradițiile și spiritualitatea Uniunii Sovietice.

După moartea lui Stalin, în efortul detașării de predecesor, Nikita Hrușciiov a declarat public o nouă abordare a relațiilor externe. Comunismul poate fi construit în funcție de specificul național al fiecărei țări a fost enunțul politic care a condus, în România, la ceea ce se va numi mai târziu o „revoluție a conștiinței socialiste”, cu puternică tentă naționalistă.

În tratarea evenimentelor au fost trei momente de ruptură în istoriografia celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea: 1. instaurarea regimului comunist când, după alegerile falsificate din 1946, pe scena politică a rămas un singur partid; 2. etapa naționalistă (1961–1989); 3. căderea regimului din decembrie 1989¹.

Un exemplu al consecințelor acestor schimbări, datorate relațiilor și ideologiei din macro-sistemul blocului comunist și, implicit, a evoluției „Războiului rece”, pot fi rescrierile succesive din manualele școlare ale Primului Război Mondial și evenimentului Unirii.

Vom trece în revistă, în cele ce urmează, câteva modalități de distorsionare prin anumite tehnici a prezentării Primului Război Mondial și a Unirii în manualele școlare, precum și rațiunile acestor resemnificări ale memoriei colective.

MEMORIE COLECTIVĂ ȘI ISTORIOGRAFIE

Impunerea unui nou regim ori a unei stăpâniri străine s-a făcut în decursul istoriei nu numai prin măsuri politice, legislative și economice, ci și prin manipulări de anvergură. Acestea scontau inducerea și formarea în gândirea și memoria colectivă a unor reprezentări și pattern-uri acordate intereselor noilor elite.

Din perspectivă psihosociologică, validă explicativ, este celebra teorie a cadrelor sociale ale memoriei lansată de Maurice Halbwachs (1935). Conform acesteia, memoria asupra trecutului nu se constituie printr-o simplă „conservare” a imaginilor, ci prin reconstrucția lor. Această reconstrucție nu se operează la întâmplare și în manieră pur individuală, ci dirijată de anumite cadre sociale, generate de curentele dominante de gândire ale epocii². În cazul memoriei colective, mai importantă decât funcția de reactualizare este funcția simbolică, realizată prin dependența amintirilor de credințele, cognițiile și opiniile generale; în consecință, condiționată de limbaj, în maniera indestructibilă a cuvintelor acompaniate de amintiri și a amintirilor exprimate prin cuvinte³. Memoria socială oferă indivizilor unei comunități limba și categoriile gândirii, astfel că evocarea propriului trecut se face apelând la reperatele fixate de societate. Teoriile construcționismului social, enunțate de Billig și Edwards (1994), confirmă importanța decisivă a limbajului în organizarea și reorganizarea memoriei, transformând forma și conținutul amintirilor noastre.

¹ Printre lozincile postcomuniste s-a aflat și îndemnul de a distruge toate scrierile cu conținut politic din fostul regim. Cetățenii au fost încurajați de „presa liberă” să transforme în maculatură toate cărțile de istorie. Ceea ce s-a și reușit în bună parte. Astfel că, pentru documentarea acestei studii, căutarea de metodici și manuale de istorie în principalele biblioteci arădene de profil (Biblioteca Județeană, Biblioteca Colegiul Național „Dimitrie Țichindeal” și Biblioteca Corpului Didactic) s-a soldat cu rezultate negative la începutul anului 2017.

² Teoriile au fost expuse de Maurice Halbwachs în lucrările *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Edition Albin Michel, 1925, și *La Mémoire collective*, Paris, PUF, 1950.

³ Septimiu Chelcea, *Memorie și identitate, constructe sociale*, în *Memorie socială și identitate națională*, S. Chelcea (coord.), București, Editura INI, 1998, p. 112.

În aceste aserțiuni se regăsesc, de altfel, obiective și consecințe ale ideologiei și propagandei comuniste. Amintitele particularități ale memoriei individuale și colective au condiționat efortul puterii de rescriere a istoriei⁴ și de reorganizare a memoriei sociale prin noi sărbători și ritualuri. Obediența mulțimilor poate fi obținută nu doar prin măsuri represive, ci și prin sugestionarea prin cuvânt. Aceste manipulări prin cuvânt, după cum le numește Lifton (1969), scontează o psihologie totalitară prin reformarea gândirii⁵. Rezultatele sunt condiționate, printre altele, de controlul comunicațiilor de masă⁶, prezentarea ideologiei ca o „știință” infailibilă, remodelarea limbajului, situarea intereselor colective mai presus de orice interes personal, delimitarea socială în spirit maniheist.

„Munca la istoria partidului are propria sa istorie politică”, afirmase Troțki (1932)⁷ despre falsificarea revoluției bolșevice operată de Stalin. Momentul contează ca prima etapă dintr-un lung proces al manipulărilor politice prin tehnicile de rescriere a istoriei⁸. Modelul istoriografiei comuniste poate fi considerat *Cursul scurt de istorie a PC(b) al URSS*, publicat în 1938 sub semnătura lui I.V. Stalin. Acesta a impus o istorie falsificată a revoluției bolșevice în condițiile unei cenzuri care interzicea evocarea oricărui eveniment istoric, altfel decât în cadrele propagandei comuniste. Simultan, din narațiuni, documente și fotografii au fost scoase toate personajele „epurate” în anii 30⁹.

În România, *Cursul scurt...* a circulat clandestin în anii ilegalității partidului comunist. După război a fost editat într-un tiraj fără precedent în istoria tipăriturilor românești – 735 000 de exemplare. Până la citirea „raportului secret” de la Congresul al XX-lea al PCUS (1956), care-a denunțat crimele lui Stalin, *Cursul scurt...* a fost „biblia” istoriografiei comuniste mondiale. După cadrele sale a fost modelată istoria popoarelor sovietizate.

NOI CADRE NARATIVE ȘI SEMANTICE ALE PRIMULUI RĂZBOI MONDIAL

Falsificarea istoriei în România a început imediat după război. La 23 august 1946, bunăoară, generalul Constantin Sănătescu, nota în jurnalul său următoarele despre sărbătoarea organizată: „Guvernul insinuează că la acest act au luat parte

⁴ Practica rescrierii istoriei ca tehnică a propagandei comuniste am detaliat-o în lucrarea *Psihologie politică. Individ, lider, mulțime în regimul comunist*, Iași, Editura Polirom, 2001.

⁵ R. J. Lifton, *Thought Reform and The Psychology of Totalism*, New York, W.W. Norton, 1969.

⁶ La mijlocul lui 1949, la București, după modelul cenzurii sovietice s-a înființat Direcția Generală a Presei și Tipăriturilor (DGPT).

⁷ Lev Troțki, *Stalin, biografie politică (biografie politică)*, traducere de Ion Grigoriu, Iași, Editura Timpul, 1996.

⁸ Lavinia Betea, *op. cit.*

⁹ Perioada anilor 1936–1938 este cunoscută sub numele de „marea teroare stalinistă”. Operația a început cu verificarea dosarelor de partid și a continuat cu arestarea, anchetarea și condamnarea a numeroși comuniști.

muncitorii, când în realitate a fost opera Regelui și a armatei”¹⁰. Peste un an, C. Sănătescu consemna discrepanțe și mai flagrante: „Ziua de 23 august s-a sărbătorit cu destul fast, dar nu s-a pomenit nimic de Rege și colaboratorii săi în săvârșirea acestui act. Ziarul comunist «Scînteia» chiar relevă că toată acțiunea de la 23 august se datorește Partidului Comunist și că Gheorghiu-Dej din închisoare a condus operațiunile”¹¹.

Falsuri secvențiale, s-ar putea spune, în acea primă etapă postbelică. Curând, în spiritul „vremurilor noi”, a apărut o sinteză a istoriei naționale, sub semnătura fostului ilegalist Mihail Roller (1908–1958). Fără a fi avut studii de specialitate, între anii 1945 și 1960, sub semnătura acestuia, s-au editat nu mai puțin de 49 de volume pe teme istorice¹². În 1947, Roller, devenit academician, a coordonat *Istoria României. Manual unic pentru clasa a VIII-a secundară*¹³, iar în anul 1952, *Istoria RPR. Manual pentru învățământul mediu*. Cariera sa a fost meteorică, dar amintitele manuale au însemnat o ruptură în istoriografia românească și, simultan, un record la paradigma istoriografiei staliniste. De altfel, însuși Roller menționase în prefețele cărților sale „călăuzirea” după „învățătura” lui Stalin¹⁴.

Vom sintetiza, în cele ce urmează, distorsiunile la care s-a recurs în prezentarea Primului Război Mondial în *Istoria RPR. Manual pentru învățământul mediu*, temă căreia i-a consacrat un număr semnificativ de pagini¹⁵. Axa prezentării evenimentului este Marea Revoluție Socialistă din Octombrie, narațiunea fiind organizată în capitolele: *România în anii Primului Război Mondial; Participarea României la războiul imperialist; Mișcarea muncitorească de la 1914 – octombrie 1917; Cultura (1900–1917); România în perioada avântului revoluționar creat sub influența Marii Revoluții Socialiste din Octombrie; Situația economică-socială a României după războiul imperialist (1914–1918); Lupta clasei muncitoare între 1917–1920*. Asupra consecințelor primei conflagrații mondiale s-a revenit și în capitolele dedicate istoriei Partidului Comunist din România (1921–1945). În prezentarea rezoluțiilor Congresului al V-lea al PCR (1931) s-a menționat „concluzia că România este unul dintre inelele slabe din lanțul statelor imperialiste”¹⁶; printre fragmentele documentelor reproduse în lecție se află și punctul 19 al rezoluțiilor congresului:

„Împreună cu contradicțiile sociale fundamentale, o importanță enormă pentru caracterul, sarcinile și forțele motrice ale revoluției din România au contradicțiile naționale dintre popoarele asuprite și clasele stăpânitoare ale națiunii

¹⁰ *Jurnalul generalului Sănătescu*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 234.

¹¹ *Ibidem*, p. 254–255.

¹² https://ro.wikipedia.org/wiki/Mihail_Roller, accesat la data de 17.01.2017.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Pavel Țugui, *Istoria și limba română în vremea lui Gheorghiu-Dej*, București, Editura Ion Cristoiu, 1999, p. 13.

¹⁵ Mihail Roller, *Istoria RPR. Manual pentru învățământul mediu*, București, Editura de Stat Didactică și Pedagogică, 1952, p. 507–549.

¹⁶ *Ibidem*, p. 613.

române. Aceste contradicții se formează ca rezultat al ocupării teritoriilor străine, al politicii de colonizare față de popoarele asuprite (moldoveni, ucraineni, ruși, bulgari, unguri, nemți, sârbi, turci, evrei), al întrebuințării de către clasele stăpânitoare din România a unor forme extrem de crude de exploatare a maselor muncitoare ale națiunilor asuprite, precum și al înăbușirii necruțătoare a culturii naționale. Rezolvarea prin revoluția română a problemei naționale pe baza dreptului deplin de autodeterminare, până la deslipirea de statul român a națiunilor asuprite, se împletește în modul cel mai restrâns cu lichidarea proprietății agrare boierești și înseamnă totodată și o lovitură dată imperialismului internațional și mai ales o lovitură împotriva sistemului de jaf al păcii de la Versailles¹⁷.

Fără a încerca să recurgem la „îndreptări” ale autorilor reprezentați de Roller pe tema selecției, omisiunilor și interpretărilor din prezentarea Primului Război Mondial și a consecințelor sale, vom menționa câteva particularități care exprimă jaloanele propagandei și ale ideologiei comuniste din prima jumătate a anilor '50 în tratarea temei:

1. „Firul roșu” al interpretării istorice se argumentează prin citate din Lenin și Stalin, (exclusiv aceste surse fiind menționate corespunzător regulilor citării)¹⁸. Iată, spre exemplu, identificarea cauzelor primei conflagrații mondiale operată de Lenin: „Acapararea de noi teritorii și subjugarea de națiuni străine, ruina națiunilor concurente, jefuirea bogățiilor acestora, distragerea atenției maselor celor ce muncesc de la crizele politice interne din Rusia, Germania, Anglia și alte țări, dezbinarea și înșelarea naționalistă a muncitorilor precum și exterminarea avangărzii lor în vederea slăbirii mișcării revoluționare a proletariatului, iată singurul conținut adevărat, iată rostul și sensul războiului actual”¹⁹.

2. Despre idealul unirii românilor nu se pomenește deloc. În aspirația creării unui proletariat mondial, ideea românității este exclusă. Intrarea României în război este prezentată ca o „împingere” a „claselor exploatare” autohtone în acord cu interesele „imperialiștilor” din Antantă. Teză susținută cu bogate exemple de îmbogățire a lor prin înșelăciuni în înzestrarea armatei, împrumuturi străine făcute de guvernul român, interesele britanice de acaparare a capitalului german de pe teritoriul românesc. Și, în cele din urmă abia, promisiunea „alipirii” provinciilor locuite de români din Imperiul Austro-Ungar. Numeroase și detaliate sunt, de asemenea, exemplele obligațiilor dure impuse populației în vremea „invaziei nemțești” în România²⁰.

3. Exagerarea forței mișcării socialiste și sindicale în „lupta pentru pace” din anii 1914–1916, aceasta în condițiile în care, două decenii mai târziu, 78,2% din

¹⁷ *Ibidem*, p. 615.

¹⁸ Altfel, bibliografia utilizată nu este menționată nici în note de subsol, nici la sfârșitul cărții, particularitate menținută până la sfârșitul regimului în scrierile didactice, fapt ce permite distorsiunile dorite.

¹⁹ Mihail Roller, *op. cit.*, p. 507.

²⁰ *Ibidem*, p. 514.

totalul populației active din România trăia din agricultură²¹. În lucrarea citată sunt prezentate greve și demonstrații a căror veridicitate e tot mai greu de controlat, „argumentate” cu citate din discursuri publice, precum cel atribuit liderului comunist din acel moment, Gheorghe Gheorghiu-Dej, reprodus în rândurile următoare: „Sângeroasa reprimare a demonstrației din Galați și asasinarea celor nouă muncitori în frunte cu Spiridon Vrânceanu și Pascal Zaharia, departe de a intimida pe muncitorii revoluționari, a fost semnalul unor puternice demonstrații de protest la București, Ploiești, Brăila etc., al unei greve de 15 000 muncitori, urmate de o demonstrație la Galați, care au constituit afirmarea voinței proletariatului de a se manifesta ca o forță politică independentă și a se opune războiului imperialist, după exemplul eroicului proletariat rus”²².

4. Unirea Basarabiei cu România este definită ca „răpire” în următorul context: „... guvernul reacționar român folosind situația militară grea a tinerei Republici Sovietice o atacă și ocupă Basarabia (ianuarie 1918), înăbușind cu forța armată lupta sovietelor revoluționare din Basarabia, care au luat naștere și s-au dezvoltat în timpul Revoluției”²³.

5. „Alipirea” Transilvaniei este asociată cu înfrângerea revoluției bolșevice maghiare într-o succesiune temporală illogică, cu flagrante derapaje, astfel: „În ianuarie 1919, trupele române trec în Transilvania, prin pasurile Tulgheș și Ghimeș-Palanca. Revoluția care izbucnise în Ungaria a dezlănțuit și în Transilvania lupta pentru eliberare. Se formează în Transilvania comitete muncitorești. Pe de altă parte se alcătuiește un directoriu din reprezentanții burgheziei române, care se bizuie pe gărzile naționale și face o agitație demagogică naționalistă cu scopul de a împiedica desfășurarea revoluției ungare. Directoriul convoacă pentru 1 Decembrie 1918 o adunare la Alba Iulia. Într-o consfătuire prealabilă, conducătorii Partidului Național Român, prezidat de Iuliu Maniu, hotărâră să transforme Transilvania într-o feudă proprie. În acest sens se alcătuiește un consiliu dirigent cu sediul la Sibiu pentru administrarea Transilvaniei. La adunarea de la Alba Iulia sub presiunea maselor și a frământărilor revoluționare care cuprinseseră și Transilvania, Consiliul dirigent fu obligat să proclame unele principii democratice printre care: Deplina libertate pentru toate popoarele conlocuitoare [...]. Egală îndreptățire și deplină libertate profesională pentru toate profesiunile din stat. Înfăptuirea desăvârșită a unui regim curat democratic pe toate terenurile vieții publice [...]. Desăvârșită libertate de presă, asociere și întrunire, libera propagandă a tuturor gândurilor omenești. Reforma agrară radicală [...]. Muncitorimii industriale i se asigură aceleași drepturi și avantaje care sunt legiferate în cele mai avansate state industriale etc.

²¹ Alexandra Pop, *Potențialul de dezvoltare și modernizare a României în prima jumătate a secolului XX din perspectivă demografico-economică (teză de doctorat)*, http://doctorat.ubbcluj.ro/sustinerea_publica/rezumat/2012/istorie/POP_Alexandra_Ro.pdf, accesat la 23.01.2017.

²² Mihail Roller, *op. cit.*, p. 519.

²³ *Ibidem*, p. 526.

Proclamarea acestor principii constituia o manevră a burgheziei române pentru a demobiliza masele de la revoluție.

În pofida acestor manevre, revoluția cuprinde mase tot mai largi, ceea ce determină Partidul național condus de Maniu să colaboreze cu armata română care înaintează în Transilvania și să accepte alipirea ei la România, pentru a dobândi sprijin împotriva frământărilor revoluționare.

Clasa stăpânitoare din Transilvania, punându-se în slujba Antantei, cărora le oferă România ca un «centru strategic» în lupta împotriva maselor revoluționare din sud-estul Europei, dezlănțuie, după alipirea Transilvaniei, intervenția militară împotriva sovietelor din Ungaria, care se formaseră în martie 1919. Deși guvernul revoluționar maghiar recunoaște dreptul României asupra Transilvaniei, guvernul român, pe baza ordinului primit de la imperialiștii americani, englezi și francezi, deschide ostilitățile și contribuie la răsturnarea guvernului revoluționar maghiar, care va fi înlocuit cu guvernul contrarevoluționar al lui Horthy. Acesta, vreme de peste două decenii, a îngenuncheat poporul maghiar și a pricinuit multe suferințe și poporului român. Conducerea oportunistă a partidelor socialiste din România și Transilvania a sprijinit prin toate mijloacele intervenția contrarevoluționară a armatei române în Ungaria²⁴.

6. Conținutul tratatelor de pace este expedit într-o singură frază din capitolul dedicat politicii externe a României de după război, astfel: „În urma tratatelor de pace care se încheie la Versailles (28 iunie 1919), la Saint-Germain (10 sept. 1919), Neuilly sur Seine (27 noiembrie 1919) și la Trianon (4 iunie 1920) se confirmă României noile provincii²⁵. Anterior însă, un lung paragraf stigmatiza „cotropirea” Basarabiei și-i învinuia pe social-democrații Iosif Jumanca și Ion Flueraș²⁶ de a fi ajutat activ intervenția antisovietică.

În viața publică, despre Unire nu s-a vorbit în acei ani. Retragerea trupelor sovietice din România (1958) a fost interpretată drept evenimentul care va schimba și această nedorită stare. O manifestație însă a studenților ieșeni din 24 ianuarie 1959, când au sărbătorit Unirea Principatelor Române, cântând și dansând „Hora Unirii”, s-a soldat cu arestări și condamnări²⁷.

PRINCIPII ALE METODICII PREDĂRII ISTORIEI

Care e rostul istoriei într-o societate totalitară? În primul rând, propagandistic. Istoria, ca și socialismul științific, au fost declarate, fără drept de apel, științe.

²⁴ *Ibidem*, p. 527–529.

²⁵ *Ibidem*, p. 543.

²⁶ Ambii foști lideri social-democrați și participanți activi la unirea Transilvaniei cu România erau la data apariției manualului decedați în închisoare, victime ale sovietizării țării.

²⁷ Printre aceștia s-a aflat și Maria Hui, originară din Bucovina, studentă la Facultatea de Litere din Iași. În domiciliul obligatoriu din satul Rubla I-a cunoscut pe Ioan Hui, din localitatea Covăsânt (Arad), alt fost condamnat în calitate de membru activ al PNȚ. După ce s-au căsătorit și s-au stabilit la Ghioroc, Maria Hui a lucrat, până la pensionare, contabil la Primăria Ghioroc.

Istoriei „ca știință” îi era destinat studiul evoluției societății omenești de la apariția omului până în zilele noastre, o știință supusă însă regulilor materialismului dialectic și istoric și paradigmei marxist-leniniste care obligă la credința în „legitatea” succesiunii „orânduirilor sociale”. Acestea din urmă sunt caracterizate de „modurile de producție” care determină „lupta de clasă” între „exploatați” și „exploatori”; o luptă soldată, în final, cu victoria „proletariatului” mondial, care va instaura comunismul. O societate a deplinei egalități, apatridă, formată din „oameni noi”²⁸.

O incursiune mai detaliată în paradigma marxistă ne ajută să înțelegem logica unei astfel de istoriografii. Modul de producție caracterizează o orânduire socială, prin acest concept fiind definite marile etape din evoluția omenirii. Modul de producție are două laturi – forțele de producție și relațiile de producție – aflate într-o condiționare dialectică. Proprietarii bazei materiale sunt clasa exploatoare care impune relații de producție și implicit, sociale, bazate pe asuprirea producătorilor. În viziunea materialismului istoric, această bază materială determină suprastructura ideilor, convingerilor și ideologiilor și, implicit, lupta de clasă a asupriților contra asupritorilor. După programul Internaționalelor comuniste²⁹, clasele și categoriile sociale exploatare din toate orânduirile sunt unite prin interesele comune împotriva exploatare, astfel că, în prezentarea unor evenimente istorice, lupta de clasă reprezintă motorul istoriei, cu exagerările consacrate în prezentarea și interpretarea rolului mișcării muncitorești în secolul XX. Istoria confruntării între oameni de diverse credințe religioase sau grupuri etnice este omisă sau trecută în plan secund.

În aceste cadre s-au scris cărțile și manualele de istorie în timpul regimului comunist și, desigur, metodicile de predare a istoriei după care s-au pregătit și au fost evaluate cadrele didactice implicate în transmiterea cunoștințelor acestei importante discipline din toate ciclurile învățământului obligatoriu. Dar în vreme ce epistemologiile fundamentale caută explicații anistorice, reprezentările istorice formate în școlile din regimul comunist tind să întrețină convingerea că istoria omenirii are un scop determinat³⁰. În planul temporalității istorice se produce o inversie a termenilor în relația cauzală, efectul fiind cel care generează (inventează, în fapt) cauza. Practica aceasta conduce la continue eforturi de reconstrucție a memoriei sociale în consonanță cu ideologia prezentului. Se produce astfel o distorsiune a însuși procesului memorării, reacția scontată fiind resemnificarea amintirilor. În acest fel evocarea propriului trecut se face apelând la reperele fixate de societate, iar cei care au învățat după istoriile coordonate de M. Roller vor fi

²⁸ Radu Bărbuleanu, Vasile Radu, *Metodica predării istoriei patriei*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1988.

²⁹ Prima Internațională comunistă a fost fondată, în 1847, la Frankfurt. La cererea ei, Marx și Engels au scris lucrarea programatică *Manifestul Partidului Comunist* (1848). Sub auspiciile Internaționalei a III-a – Cominternul (1919–1943) – s-au înființat partide comuniste în Europa și s-a propagat ideologia comunistă.

³⁰ Ivana Markova, *Dialogistica și reprezentările sociale*, traducere de Margrit Talpalaru, Iași, Editura Polirom, 2004.

nevoiți să accepte, după 1958, ridiculizarea „academicianului”, blamat ca un simbol al imposturii și al stalinismului³¹.

În epocă, aceste rescrieri repetate ale istoriei erau „explicate” prin cerința „respectării principiului partinității” după care istoria națională se scrie în consonanță cu programul și directivele partidului.

Se înțelege că rescrierea istoriei României pe aceste principii nu a fost ușoară nici în etapa etichetată drept „naționalismul comunist al epocii Ceaușescu” care punea, de-acum, în fața cercetătorilor și profesorilor de istorie, sarcina potențării patriotismului înțeles ca ideal și, deopotrivă, credință participativă la proiectul propășirii românității în sensurile acordate propagandei. Din perspectivă psihosociologică, la finele anilor '60, problematica identității sociale reclamă o categorizare cu puternice conotații pozitive a „nemului românesc”, care să conducă la o apreciere a sinelui prin sentimentul apartenenței la marele grup al unei națiuni meritoase prin anumite comparații sociale. Mecanismele psihologice sunt explicate de Taifel și Turner (1979) prin aserțiuni precum acestea: 1. Indivizii tind să ajungă la (sau să mențină) o identitate socială pozitivă; 2. Identitatea socială pozitivă se bazează în mare parte pe comparațiile favorabile făcute între grupul de apartenență și alte grupuri pertinente. Grupul va fi perceput în mod pozitiv ca diferențiat sau distinct de alte grupuri pertinente; 3. Atunci când identitatea socială este nesatisfăcătoare, indivizii tind fie să își părăsească grupul pentru a se alătura unui alt grup pozitiv, fie să își evidențieze grupul în sens pozitiv³². În cazul național-comunismului, valențele pozitive ale apartenenței la o națiune comunistă și caracteristicile acesteia reprezentate, în principal, de cele ale conducătorului ei, au fost hiperbolizate.

Vom urmări în cele ce urmează principiile după care s-a ghidat predarea istoriei în școala primară, în această etapă. În *Metodica predării istoriei. Manual pentru liceele pedagogice*, editată în 1975, sunt câteva reguli clare. Selecția și interpretarea faptelor din *Istoria patriei*, materie studiată în clasa a IV-a primară, trebuie să contribuie la „formarea ideii de continuitate și unitate a poporului român pe meleagurile unde s-a format”³³, iar conținuturile lecțiilor și sensul interpretărilor sunt structurate după următoarele principii: 1. ideea dezvoltării societății sub aspect economic, social, politic și cultural în acord cu viziunea materialismului istoric; 2. rolul formei de proprietate în viața socială în viziune marxistă; 3. rolul de motor

³¹ În discursul public al epocii nu s-a vorbit despre tragicul sfârșit al lui Mihail Roller. Blamat pentru a se fi implicat nepotrivit în investigarea grevei de la Grivița (1933), suferind de depresie în urma unui accident stupid care a cauzat moartea fiicei sale, Mihail Roller s-a sinucis în 1958. Vezi Lavinia Betea, *Chipul patriei*, <http://jurnalul.ro/scinteia/istoria-comunismului/chipul-patriei-13036.html>, accesat la data de 27.01.2017.

³² Fabio Lorenzi Cioldi, Wiliam Doise, *Identitate socială și identitate personală* în R.Y. Bourhis, J.F.Leyens (coord.), *Stereotipuri, discriminare, relații intergrupuri*, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 58.

³³ Vasile. Popeangă, Nicolae Roșuț, Grigore Ștefan, *Metodica predării istoriei. Manual pentru liceele pedagogice*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1975, p. 9.

al luptei de clasă în dezvoltarea societății; rolul statului în dezvoltarea societății; 4. rolul maselor populare și al personalității în istorie; 5. sublinierea continuității și unității poporului român³⁴. Chiar dacă școlarii de clasa a IV-a nu erau obligați la cunoașterea și utilizarea teoriilor și conceptelor materialismului dialectic și istoric, învățătorii lor trebuiau să le predea istoria convinși că demersul ei explicativ se bazează pe „legile fundamentale ale dezvoltării societății umane”. Iar „principiile materialismului istoric” contează ca „bază științifică și metodologică”, „modul de producție” fiind factorul determinant al evoluției omenirii³⁵.

Reiterând constatarea lui Francois Furet, „istoria-povestire” este și în aceste cazuri o „istorie-problemă”³⁶.

NOI RESTRUCTURĂRI ALE CONȚINUTURILOR ȘI INTERPRETĂRII PRIMEI CONFLAGRAȚII MONDIALE

Vom sintetiza în cele ce urmează particularitățile prezentării primei conflagrații mondiale și a consecințelor sale în *Manualul de istorie modernă a României*, editat în 1988 și destinat clasei a IX-a, cu mențiunea că în etapa comunismului național s-a impus o viziune unitară în structurarea conținuturilor manualelor de istorie. În manualul destinat școlarii din clasa a IV-a primară, ca și în cel destinat liceenilor, Primul Război Mondial este tratat de asemenea schematic, cu accentul pus pe consecințele sale pentru România (lecția „Unirea Transilvaniei cu România” fiind, în această etapă, mai extinsă decât „Participarea României la Primul Război Mondial”³⁷).

Comparativ cu manualele corodonate de Mihail Roller diferențele sunt semnificative:

1. O primă observație este aceea că evaluările și interpretările evenimentelor se făceau prin invocarea liniei programatice a unor documente de partid, expusă de liderul Nicolae Ceaușescu. Iată, spre exemplu, citatul care a imprimat schema narativă a lecției „Făurirea statului național unitar român”, extras din cuvântarea lui Ceaușescu la aniversarea a șase decenii de la Marea Unire: „Desfășurarea evenimentelor istorice demonstrează în modul cel mai categoric faptul că unirea nu a fost efectul unei întâmplări, rodul unei simple conjuncturi favorabile sau al înțelegerilor intervenite la masa tratativelor, ci rezultatul luptei hotărâte a celor mai largi mase ale poporului, un act de profundă dreptate națională, realizarea unei concordante legice între realitatea obiectivă și drepturile inalienabile ale poporului, pe de o parte, și cadrul național, cerut cu stringență de aceste realități. Tratatul de pace încheiat ulterior nu a făcut decât să consfințească starea de fapt existentă,

³⁴ *Ibidem*, p. 23–27.

³⁵ *Ibidem*, p. 5.

³⁶ François Furet, *Atelierul istoriei*, traducere Irina Cristea, București, Editura Corint, 2002, p. 12.

³⁷ Dumitru Almaș, Eleonora Fotescu, *Manualul de Istoria patriei pentru clasa a IV-a*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1971, p. 202–212.

situația creată ca urmare a luptei maselor populare din România și din Transilvania, a întregului nostru popor”³⁸.

2. Cauzele războiului se mențin în cadrele generale ale istoriografiei comuniste („ascuțirea contradicțiilor imperialiste, în setea de cuceriri și în rivalitățile marilor puteri”³⁹), lăsând să se înțeleagă că și aceste aserțiuni sunt rezultatul „gândirii creatoare” a lui Ceaușescu prin citarea lui („Intrarea în 1916 a României în război, alături de Rusia, Franța și alte state aliate trebuie văzută în contextul luptei împotriva dominației imperialismului german și pentru realizarea unității naționale”⁴⁰).

3. Voluntarismul care transpare din documentele „epocii de aur” este transferat asupra perioadei în cauză. Ca și în expunerile politice de actualitate, România este așezată în centrul evenimentelor prin afirmații ca aceasta: „Trebuia astfel să se ajungă la un acord convenabil cu puterile Antantei astfel încât acestea să recunoască legitimitatea revendicărilor naționale românești”⁴¹. Însăși intrarea României în război „se cuvine înțeleasă ca sarcină obiectivă care se afla atunci în fața țării: realizarea statului național unitar”⁴².

4. Într-un plan distinct este plasat eroismul armatei române, care, deși slab înarmată și depășită numeric de dușmani („șapte divizii germane acționau asupra unei singure divizii românești”⁴³), a obținut marile victorii de la Mărăști, Mărășești și Oituz.

5. În același spirit al accentuării rolului maselor muncitoare în înfăptuirea istoriei este amplificat rolul mișcării socialiste, al mitingurilor și demonstrațiilor în favoarea intrării României în război alături de Antantă. Textul este completat cu o ilustrație având explicația „demonstrație muncitorească la București, 1914”. În concluzie: „Perioada războiului a germinat astfel, pe plan intern, factori propice adâncirii contradicțiilor sociale. Mai târziu, spre sfârșitul războiului și după terminarea lui, starea de spirit a maselor s-a radicalizat puternic prefațând avântul revoluționar din 1918–1921”⁴⁴. Consecințele au fost dure pentru poporul care a reacționat cu spirit „revoluționar”: „După intrarea României în război, guvernul maghiar a intensificat măsurile represive împotriva populației românești din Transilvania. Fruntașii mișcării de eliberare erau urmăriți cu severitate. Au fost suspendate numeroase publicații românești printre care ziarul socialist „Adevărul”⁴⁵, revista „Luceafărul” din Sibiu și ziarul „Românul” din Arad. Ceasurile Imperiului Austro-Ungar erau însă numărate. Pe front și în spatele lui au început să apară

³⁸ Elisabeta Hurezeanu, Gheorghe Smarandache, Maria Totu, *Istoria modernă a României. Manual pentru clasa a IX-a*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1988, p. 211.

³⁹ *Ibidem*, p. 191.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 194.

⁴¹ *Ibidem*, p. 192.

⁴² *Ibidem*, p. 193.

⁴³ *Ibidem*, p. 198.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 193.

⁴⁵ Referința trimite la publicația social-democraților români transilvăneni care apărea la Budapesta.

semnele de nemulțumire încă din 1916. În lunile mai-iunie 1916, minerii din Valea Jiului au declarat o puternică grevă. La sate atmosfera devenea tot mai încordată, protestele și nemulțumirile pătrundeau adânc în rândurile populației orășenești⁴⁶.

6. Revoluția bolșevică maghiară este atribuită muncitorilor transilvăneni atinși de „suflul eliberator al Marii Revoluții Socialiste din Octombrie”⁴⁷. Fără nicio referință etnică, tulburările sunt prezentate astfel: „Lupta pornită de masele muncitoare încă din etapele anterioare s-a revărsat în toamna anului 1918 într-un adevărat torent revoluționar al proletariatului, al țărănimii și soldaților întorși de pe front. Formele caracteristice de luptă ale muncitorilor au fost grevele generale și demonstrațiile politice. La Timișoara, muncitorii au ocupat clădirea poștelor și telecomunicațiilor, la Reșița au fost dezarmați jandarmii și s-a manifestat pentru republică, în bazinul carbonifer Valea Jiului s-au alcătuit consilii muncitorești”⁴⁸.

7. Apar și numele unor fruntași ai Unirii, „reabilitați” după etapa stalinistă. Se menționează astfel că la Alba Iulia au fost prezenți Vasile Goldiș, Ștefan Cicio-Pop, Aurel Lazăr, Ioan Suci (fruntași ai Partidului Național Român), Ioan Mihuța, Ion Csiser, poetul Emil Isac (fruntași ai mișcării socialiste)⁴⁹. Nu este amintit Iuliu Maniu, nici social-democrații condamnați, nici prelații Bisericii Greco-Catolice.

8. Rolul puterilor victorioase în război și al tratatelor de pace este minimizat în extremă.

9. De menționat și că, pe parcursul regimului comunist, în discursul public, nu s-a pomenit chestiunea tezaurului României depozitat la Moscova în timpul războiului⁵⁰.

Deosebit se prezintă anumite aspecte în scrierile destinate specialiștilor. În 1981, Editura Didactică și Pedagogică a pus în circuitul public *Istoria României între anii 1918–1981*, redactată de profesori ai Universității din București, sub coordonarea lui Aron Petric. Lucrarea era destinată, conform prefeței, „în primul rând studenților de la facultățile cu profil istoric, dar și profesorilor de istorie cuprinși în forme de perfecționare postuniversitară”⁵¹. Deși volumul nu prezintă capitole distincte privind desfășurarea războiului, nici evenimentele Unirii, în capitolul destinat politicii externe în perioada interbelică sunt prezentate și comentate tratatele de pace.

După modelul consacrat, liderul partidului este citat ca autoritate absolută în evaluarea și interpretarea evenimentelor. Altfel decât Roller în 1952, Ceaușescu trasa astfel „firul roșu” al analizei participării României la prima conflagrație mondială: „Cu toate că Primul Război Mondial a avut un caracter imperialist,

⁴⁶ Elisabeta Hurezeanu, Gheorghe Smarandache, Maria Totu, *op. cit.*, p. 203.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 204.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 205.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ În septembrie 1965 însă, în vizita pe care a făcut-o la Moscova, Nicolae Ceaușescu a cerut liderilor sovietici returnarea lui fără succes.

⁵¹ Aron Petric (coord.), *Istoria României între anii 1918–1981*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1981, p. 7.

poporul român nu a participat la acest război călăuzit de intenții de cotropire și anexiune teritorială; cedând presiunii puterilor Antantei, cercurile conducătoare ale țării au hotărât intrarea în război alături de Anglia, Franța și Rusia care promisese să satisfacă dezideratul unității naționale⁵².

În prezentarea tratatelor de pace, accentul este pus pe anumite prevederi care au prejudiciat România. Spre exemplu, în Tratatul de la Versailles, semnat cu Germania la 28 iunie 1919, s-a menționat că acțiunile întreprinderilor deținute de capitalul german în statele aliante intră în posesia acestora; însă „marile monopoluri antantiste vor reuși să acapereze ele fostele întreprinderi germane” din România⁵³. Și mai detaliate sunt nemulțumirile privind Tratatul cu Austria ale cărui prevederi „înlesneau intervenția Marilor Puteri în viața politică și economică a României, aduceau grave atingeri independenței și suveranității sale naționale”⁵⁴. Aprecierea vizează explicit articolul 61 prin care României îi revenea obligația respectării unor drepturi ale minorităților naționale, Marile Puteri având dreptul să controleze aplicarea lor. În paranteză fie spus, aceeași terminologie va fi folosită de Ceaușescu în a doua jumătate a anilor '80 în blamarea intereselor declarate ale Ungariei față de etnicii maghiari din Transilvania⁵⁵.

Și mai detaliate sunt informațiile privind Tratatul cu Ungaria, nu întâmplător, deoarece în respectiva perioadă relațiile României cu „frații” din Tratatul de la Varșovia prezentau asperități. În revanșă, Moscova încuraja Budapesta în repunerea pe tapet a chestiunii Transilvaniei⁵⁶. Și iată, in extenso, prezentarea și soluționarea divergențelor româno-maghiare de la 1918–1920, cu mențiunea că se fac referințe la revoluția sovietică maghiară condusă de Béla Kun, „reabilitat” în urma denunțării „marii terori staliniste”:

„Așa cum arată tovarășul Nicolae Ceaușescu, «atât revoluția burgheză, cât și puterea sovietică instaurată în Ungaria în 1919, neînțelegând pe deplin principiile dreptului popoarelor la autodeterminare, nu au recunoscut de la bun început caracterul legic și deci just al unirii Transilvaniei cu România. Abia mai târziu, conducătorul guvernului sovietelor maghiare, Béla Kun, a înțeles necesitatea acestui proces obiectiv și a exprimat aprobarea revoluției maghiare față de formarea statului național unitar român».

După multe și anevoioase discuții, la 16 ianuarie 1920, Consiliul Suprem a remis delegației maghiare proiectul tratatului de pace. Dar, delegația maghiară care reprezenta cercurile reacționare revizioniste, cerea menținerea «regatului apostolic» al «Sfântului Ștefan» sub o dinastie engleză și declara deschis că se opune

⁵² *Ibidem*, p. 159.

⁵³ *Ibidem*, p. 161.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Vezi Lavinia Betea (coord.), Florin Răzvan Mihai, Ilarion Țiu, *Viața lui Ceaușescu. Tiranul* (vol. 3), Târgoviște, Editura Cetatea de Scaun, 2014, p. 240–250.

⁵⁶ Vezi Larry Watts, *Ferește-mă, Doamne, de prieteni...*, traducere Alex Cosmescu, București, Editura RAO, 2012.

tratatului, întrucât prin acest tratat s-ar nimici «un stat care timp de 10 secole fusese o unitate politică, pentru că așa îl hărăzise natura».

În martie 1920, cu toată propaganda făcută de cercurile revizioniste reacționare maghiare, cererile formulate de delegația Ungariei au fost respinse de Consiliul Suprem, care arăta că «chiar un stat vechi de 1 000 de ani nu este îndreptățit să dureze când istoria lui nu este decât istoria unei largi asuprii de către o minoritate lacomă de a domina asupra popoarelor cuprinse în fruntariile sale. Dreptul istoric nu poate fi invocat împotriva voinței popoarelor».

După lungi discuții, la 4 iunie 1920 a fost semnat, la Trianon, Tratatul de pace cu Ungaria. Din partea României a fost semnat de Nicolae Titulescu și dr. Ion Cantacuzino.

În articolul 45 al Tratatului de la Trianon se prevedea că «Ungaria renunță în favoarea României la toate drepturile și titlurile fostei monarhii austro-ungare situate dincolo de frontierele Ungariei».

Articolul 46 stabilea că «o comisie formată din 7 membri, 5 numiți de Puterile Aliate, unul de România și unul de Ungaria, se va constitui, după 15 zile, pentru a fixa frontierele cu Ungaria».

Potrivit Tratatului de la Trianon, România urma să plătească 500 000 000 coroane aur din datoria Imperiului austro-ungar, 1 miliard coroane în contul răscumpărării bunurilor fostei monarhii și 230 000 000 franci aur taxă de «eliberare». Prin aceste prevederi, ca și altele, Tratatul de la Trianon aducea atingere suveranității și independenței României. Cu toate acestea, el consfințea hotărârea unanimă de la 1 Decembrie 1918, prin care Transilvania se unea cu România, act de însemnătate istorică pentru destinele poporului nostru⁵⁷.

O astfel de sumară referință s-a făcut la Basarabia: „Frontiera cu Rusia Sovietică se fixa pe Nistru, recunoscându-se Unirea Basarabiei cu România”⁵⁸.

FĂRĂ DREPT DE APEL

Oricât s-ar strădui istoricii să fie obiectivi, relatarea istorică este influențată de anumiți factori, care, în opinia lui Jean-François Soulet, sunt reprezentați, în primul rând, de informațiile istorice disponibile, de obiectivitatea și diversitatea surselor acestora; în al doilea rând de anumite valori, atitudini și opțiuni (teoriile istorice existente, dependente de multe alte date, dar și de „politica” forțelor politice dominante sau de opțiunea personală a istoricului, adept al unui curent sau al unor teorii istorice, influențat de valori personale, profesionale etc.); în al treilea rând, de stilul (criteriile) de prezentare (înșiruirea de date, faptele sau prezentarea și interpretarea acestora)⁵⁹.

⁵⁷ Aron Petric (coord.) ș.a., *op. cit.*, p. 163.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 160.

⁵⁹ Jean-François Soulet, *Istoria imediată*, București, Editura Corint, 2000.

S-ar putea presupune că aceste considerații ar fi valabile și în regimul comunist, versiunile dintr-o etapă sau alta contând ca surse alternative. Se poate pune, pe drept cuvânt, întrebarea cum se face că viziunea tratării Primului Război Mondial din manualele coordonate de Roller nu s-a păstrat în memoria colectivă, deși generația care a învățat istoria României după acestea este, în mare parte, în viață. Explicația rezidă în cadrele sociale impuse de valul celui de-al doilea curent istoriografic care a urmat jaloanele naționalismului comunist. Fiecare rescriere a istoriei a fost impusă fără drept de apel, iar în perioada valabilității aceleia, lucrările anterioare au fost retrase din circuitul public. În anii '80, bunăoară, nici măcar colecția oficiului partidului, cotidianul „Scînteia”, nu putea fi consultată în edițiile anterioare anului 1965 decât cu aprobări speciale.

În ce privește „facerea” României Mari, pe fondul consecințelor primei conflagrații mondiale, a noilor ideologii și state apărute din cenușa marilor imperii, anumite evenimente și date sunt încă tratate în media sub generice precum „dezvăluiri” și „istorie interzisă”, în cel mai bun caz drept „adevăruri despre trecut”.

CULTUL EROILOR MARELUI RĂZBOI CA EXPRESIE A ROMÂNITĂȚII ÎN SPAȚIUL TRANSILVAN

DOREL MARC

Le culte des héros de la Grande Guerre en tant qu'expression de la roumanité dans l'espace transylvain

Cette ouvrage propose une analyse du discours laïque et religieux en faisant référence au culte des héros, à l'héroïque et l'héroïsme, à l'immolation aussi qu'au sacrifice et à la perception des Roumains de la région multi-ethnique et multi-religieuse transylvaine de Mureș, tout en tenant compte des conditions historiques spécifiques du déclenchement, développement et l'achèvement de la première Guerre Mondiale, de la configuration et de la prédestination des camps de guerre, de l'entrée de l'Ancien Royaume de la Roumanie dans la guerre, en menant à l'Etat national unitaire roumain. Cette approche signifie reconsidérer les concepts de «patrie», «nation», «pays», «patriotisme», «ennemi», «dette», «sacrifice», etc., l'étude de leur perception par les Roumains transylvains mobilisés par l'armée austro-hongroise, l'exploration au niveau psychologique et ontologique de l'expérience individuelle et celle collective, des conflits belligérants qui ont bouleversé non seulement le rythme de la vie traditionnelle, de la vie familiale et communautaire, mais qui ont généré aussi des états conflictuelles de perception identitaire.

L'étude vise également à faire une analyse critique différentielle, parallèle du rituel lié au culte des morts, porté pieusement, en tant que partie intégrante et expression de la culture traditionnelle identitaire et du culte officialisé, désacralisé, laïcisé des héros (dépersonnalisé dans le cas du «Soldat Inconnu») en glissant parfois envers expressions et formes de manifestation festives, politisantes, étatisées, visibles même aujourd'hui.

Mots-clés: *le culte des héros, la Grande Guerre, la roumanité, transylvain, Mureș*

Cuvinte-cheie: *cultul eroilor, Marele Război, românitățe, transilvănean, Mureș*

INTRODUCERE

Centenarul Marelui Război și al Marii Uniri ne-a determinat să abordăm problematica acestei conflagrații care a schimbat destinele a numeroase națiuni, demers derulat în cadrul unui proiect de cercetare mai vast, multidisciplinar, intitulat „Mureșeni în tranșeele Marelui Război”, proiect inițiat de Muzeul Județean Mureș și cofinanțat de Administrația Fondului Cultural Național în anul 2017.

Este bine cunoscut că bilanțul Primului Război Mondial a fost catastrofal: în cei patru ani de conflict, 32 de state și-au înrolat mai mult de 60 de milioane de soldați pe front, iar când războiul înceta, peste 10 milioane de oameni muriseră, iar

mai multe milioane au rămas mutilate pe viață, ca să nu mai vorbim de traumele de ordin psihic, care nici nu vor putea fi cuantificate vreodată. România a pierdut aproape un milion de militari și civili în această încleștare. Omenirea întreagă, bulversată de amploarea războiului, de durata și, mai presus de toate, de numărul mare de vieți jertfite, a etichetat conflictul în contemporaneitate pur și simplu cu sintagma de „Marele Război”. Datorită acestor pierderi enorme, pentru supraviețuitori s-a impus ca o datorie morală comemorarea, în fiecare an, a celor care au murit pe câmpurile de luptă. Această datorie de onoare s-a impus și la nivel de națiuni, regăsindu-se în Tratatul de la Versailles. Documentul, semnat de fostele țări beligerante, prevedea, printre altele, obligativitatea întreținerii mormintelor ostașilor îngropați pe teritoriile statelor respective, precum și a operelor comemorative de război dedicate acestora. România adopta aceste prevederi și urma să le pună în aplicare la scară națională.

Impactul războiului a creat o adevărată ruptură între lumea de dinainte și de după conflagrație și a deschis diferite perspective de abordare prin preocupările istoriei, literaturii, artei, sociologiei, psihologiei, teologiei, filosofiei, antropologiei, dar și etnologiei. Antropologia istorică și istoria culturală s-au detașat în ultima perioadă, interesul acesteia din urmă fiind îndreptat înspre surprinderea trăirilor, comportamentelor culturale și sensibilității atât ale combatanților, cât și ale civililor, ale celor rămași acasă, în spatele frontului. Obiectele personale ale soldaților, mormintele, epitafurile, literatura de război alcătuită din romane, memorii, amintiri, poezii, cântece versificate sau de cătănie, arta, filmul etc. au marcat profund viziunea despre război.

Demersul istoriografic a fost, la noi ca și la alții, influențat într-o măsură variabilă de condiționări extraștiințifice, dintre care se detașează în mod pregnant factorul politic, iar regimurile totalitare au impus în Europa central-răsăriteană o agendă proprie, în plan istoriografic, și au instrumentalizat pe scară largă trecutul¹. La o privire de ansamblu asupra scrisului istoric care s-a ocupat de participarea românilor din Imperiul Austro-Ungar la aventura reprezentată de Primul Război Mondial, se poate constata că tema s-a resimțit de-a lungul veacului care s-a scurs de la declanșarea conflictului, de pe urma experiențelor opresive sau stimulative de care a avut parte întreaga istoriografie românească, în diferitele sale etape. Dacă a avut de suferit până la instrumentalizare, în anii comunismului, datorită presiunii politicului, a reușit totuși să mențină în limitele decenței științifice aliniamentele unui program de cercetare schițat în deceniile interbelice, care și-a dovedit forța și relevanța în timp².

¹ Ioan Cârja, *Românii în armata austro-ungară 1914–1918: contribuții ale istoriografiei românești postcomuniste*, în „Eroii neamului”, serie nouă, anul VIII, nr. 3 (28), Satu Mare, septembrie 2016, p. 8.

² *Ibidem*, p. 13.

Din perspectivă etnologică încă nu s-a investigat totul în legătură cu lumea satului din timpul Marelui Război. Dezorganizarea vieții sociale, economice, culturale, școlare sau religioase nu privește doar istoriografia. Gospodăria din mediul sătesc nu ține doar de dimensiunea și valoarea sa economică; țăranii au investit în ea întotdeauna și valori morale, spirituale. Ca urmare, gospodăria a fost strâns legată de alcătuirea aceluia microunivers aparte cu o lume marcată de coeziune și sens. Odată cu izbucnirea și derularea războiului, aceste valori au fost grav perturbate, introducându-se un dezechilibru grav; studierea acestuia rămâne în sarcina etnologului. Vorbind despre cultura războiului, profesorul etnolog Nicolae Constantinescu îl citează pe Roger Caillois, care în studiul său *Războiul și sacralul* (1949) susținea că „războiul era considerat, din perspectiva antropologică și în relație cu sărbătoarea (văzută ca „paroxism al societății primitive”), de drept ca „paroxism al societății moderne”, o „sărbătoare neagră și apoteoză pe dos”³.

Transilvania multiethnică și multiconfesională a fost profund marcată de derularea războiului, care a fost perceput diferit de românii din Imperiul multi-național austro-ungar, atât înainte de 1916, cât și după intrarea României în Vechiul Regat de partea Antantei. Treptat, s-a produs o mutație profundă de la loialitatea imperială la manifestarea conștiinței naționale în noul cadru istoric generat de principiile autoderminării popoarelor. Satele și orașele transilvane, inclusiv cele mureșene, au trecut astfel prin tot felul de bulversări ale ritmului vieții cotidiene, ale relațiilor de familie, ale obiceiurilor, ale raportării la moarte, jertfă, eroism, la năzuințe noi sau deziluzii.

Acest caracter multiethnic, multiconfesional și multicultural al Transilvaniei, în acea perioadă, trebuie înțeles, din perspectiva tematicii eroismului, ca un gen aparte de „concuranță” etnică pentru scopuri politice explicite, concurență în care au fost angrenați și românii transilvăneni. De asemenea, nu poate fi scos din ecuație sentimentul legăturii dintre românii transilvăneni ai epocii, pe de o parte, și monarhia habsburgică, pe de altă parte, care adesea a determinat atitudini loialiste Vienei. Aceste atitudini au fost uneori cultivate pe un nivel mai extins pentru români⁴.

După cum recunosc și unii istorici, destul de rezervați de altfel în promovarea unei istoriografii naționale/naționaliste, „dacă din punct de vedere al realităților politice și administrative românii din Transilvania de dinaintea de 1918 trăiau în Monarhia Austro-Ungară, în schimb, la nivelul constructelor socioculturale de factură simbolică ei viețuiau în interiorul unei Națiuni Române, o comunitate

³ Nicolae Constantinescu, *Fetele războiului*, în revista „Cultura”, nr. 458, 27 februarie 2014, articol disponibil și pe site-ul <http://revistacultura.ro/nou/2014/02/fetele-razboiului/>, accesat la data de 18.03.2018.

⁴ Marius Rotar, Tudor Roșu, *Eroism și moarte la românii transilvăneni (sec. XIX – prima jumătate a sec. XX). O posibilă anchetă*, în „Annales Universitatis Apulensis, Series Historica”, Alba Iulia, nr. 11/I, 2007, p. 265.

imaginară bine articulată și ilustrată de istoricii, savanții, poeții, pictorii sau jurnaliștii ei⁵.

Și spațiul mureșean, uneori prin propriile inițiative ale locuitorilor, alteori impulsionat de tradițiile militare, apoi de îndemnurile primului patriarh, Elie Miron Cristea, născut în aceste locuri, la Toplița Română – o figură ecleziastică emblematică, dar uneori și controversată, ce ne va călăuzi deseori pașii în acest studiu – a căutat să se alinieze la comandamentele și spiritul epocilor prin care românii și-au derulat istoria, comunitatea lor înțelegând că este o datorie – în primul rând morală, de onoare, dincolo de orice cădere în festivism – de a ne cinsti cu pioșenie eroii noștri.

În problematica abordată ne putem alătura și noi în formularea interogațiilor unor istorici⁶, de genul: care au fost modelele europene care au stat la baza apariției conceptului de eroism în Transilvania vremii? În ce măsură Primul Război Mondial din Transilvania și-a pus amprenta asupra percepției eroului și în ce proporție, prin intermediul acesteia, s-a ajuns la realizarea acțiunii de panteonizare? A fost sau nu un model funcțional figura eroului în Transilvania vremii? Care au fost modalitățile de inserare a acestui model la românii transilvăneni în epocă?

La o serie de astfel de interogații încercăm să aflăm unele răspunsuri posibile în materialul care urmează.

DIN PROBLEMATICA ISTORIOGRAFICĂ A CULTULUI EROILOR. IPOSTAZE ALE EROICULUI

Problematica eroului nu este nouă, Epoca Luminilor fusese dominată oarecum de ea, fără să inoveze, dar căutând soluții pentru marile neliniști care se anunțau. Herder, scriind despre „cunoaștere și simțire în sufletul omenesc”, exprimase de fapt o dilemă curentă, pe care o regăsim la toți gânditorii timpului, a conlucrării laturii cognitive cu cea sensibilă a ființei umane. Eroul, personalitate de excepție, figură reprezentativă capabilă să-și pună pecetea asupra timpului său, era dispus a-și mobiliza resursele în sensul unei exemplarități sociale, al unui model susceptibil să ofere un ideal de viață; eroul se distinge prin asumarea de sacrificii și riscuri în efortul de autodepășire. În lupta socială, eroul reprezintă o mare voință individuală cu finalitate transcendentă. Tipul eroului este întâlnit mai ales în epocile marcate de propensiuni romantice, existențialiste, voluntariste, elitare⁷. Eroii în sensul definit de Th. Carlyle sunt totodată agenți ai schimbării și garanți ai stabilității – un statut paradoxal, de care se leagă însăși condiția lor tragică. N. Iorga a fost un mare admirator al lui Th. Carlyle și admitea că istoricul trebuie să cunoască nu numai „psihologia noastră”, contemporană, ci și „psihologia dispărută” a altor

⁵ Sorin Mitu, *Identități moderne în Transilvania*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2016, p. 125.

⁶ Mariu Roar, Tudor Roșu, *lucr. cit.*, p. 257 /

⁷ Thomas Carlyle, *Cultul eroilor*, Iași, Editura Institutul European, 1998, p. 8–9.

timpuri pentru a putea accede la starea de spirit de odinioară, a compara și a înțelege prin analogii cronotopice situațiile de altădată. „Ce nu spun documentele trebuie să suplینim, să spunem noi, istoricii, care cunoaștem acel spirit al vremii” – afirma N. Iorga⁸. „În timpurile noastre noi am trivializat studiul istoriei. Eroii mai sunt, dar nu sunt numai ei, și în același timp să nu cădem în greșeala de ieri, de a suprima eroii pentru a pune în locul lor zvonul confuz al mulțimilor. Nu: glasuri clare trebuie să fie, rezumând acele zvonuri confuze, dar glasurile acelea clare nu vor avea niciodată putere de zguduire a sufletelor noastre, nu vor produce niciodată efectul acela mareț pe care-l pot produce, dacă ele nu se ridică tocmai din acel imens zvon ce-l fac gloatele omenești când le simți că trăiesc, suferă și luptă și lor le datorăm ceva din cât datorăm eroilor de odinioară”⁹. Nu poate fi oricine erou, însă poate deveni un element activ și onest al comunității din care face parte și care trebuie să-i inducă încredere în sine, în valorile de interes comun. N. Iorga se distanța astfel de providențialismul lui Th. Carlyle pentru a pune accent pe situarea artistului (istoricului) în mediul său de creație¹⁰.

Dimensiunea Marelui Război – în cazul nostru – nu se poate cuantifica doar prin numărul mare de vieți omenești sacrificate în numele unor idealuri, dar și prin existența unei schimbări profunde în mentalitatea și sensibilitatea epocii, o schimbare bruscă a viziunii despre viață și moarte, despre ură și iubire, despre durere și compasiune. Se realiza astfel trecerea de la un cult al morților cu implicații profunde în formele de manifestare și ritual ale societății românești tradiționale spre alt nivel de percepere a celui decedat, prin conferirea titlului de erou, un erou ce este al întregii națiuni și care a primit din partea Bisericii garanția mântuirii datorită sacrificiului făcut.

Istoricul din diferite perioade și epoci își asumă sarcina de a spune câte ceva despre Oamenii Mari, despre felul în care s-au modelat ei înșiși în istoria lumii, despre ideile pe care și le-au făcut ceilalți oameni despre ei, despre ceea ce au făcut; adică despre eroi și despre acceptarea faptelor lor, ceea ce ei, istorici, numesc cultul eroilor și eroicul în viața oamenilor¹¹.

Cultul eroilor nu moare niciodată și nici nu poate muri. Loialitatea și suveranitatea sunt de durată în lumea noastră dacă ele nu se sprijină pe aparențe, ci pe realități și pe sinceritate. După Th. Carlyle, adorarea unui erou înseamnă admirația transcendentă a unui Om Mare. Nu există sentiment mai nobil decât admirația față de cineva care își pune mai presus de sine însăși viața sa pentru ceilalți. În toate timpurile, până astăzi, acest sentiment a constituit o influență tonifiantă asupra omului. Religia se bizuie pe acest sentiment. Cultul eroilor, admirația prosternată din adâncul inimii, supunere înflăcărată și fără margini față de o tot atât de dumnezeiască și nobilă formă a omului – toate acestea sunt esențe

⁸ Nicolae Iorga, *Generalități cu privire la studiile istorice*, București, 1944, p. 114.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Idem, *Pagini din tinerețe*, 1968, II, p. 41.

¹¹ Th. Carlyle, *op. cit.*, p. 17.

ale Creștinismului însuși¹². Credința creștină nu este altceva decât loialitatea față de un Învățător spiritual, față de un Erou spiritual. Această loialitate reprezintă suflul vital al oricărei societăți; dacă nu e o emanație a cultului eroilor, e o admirație respectuoasă față de cei cu adevărat mari; societatea se bizuie, așadar, pe cultul eroilor¹³. Pretutindeni, societatea constituie o anume reprezentare a unui cult gradat al eroilor, respect și ascultare față de oameni cu adevărat mari și înțelepți. Dar în zilele modernității, cultul eroilor pare să fi ieșit din scenă și în cele din urmă să fi dispărut, prețuirea fiind îndreptată cu ocazia Marelui Război înspre jertfa colectivă. Th. Carlyle concluzionează că există în istorie epoci care neagă existența Oamenilor Mari; chiar dacă unii susțin că aceștia sunt „produsul epocii” lor, că timpul, epoca avea nevoie de ei, au fost și timpuri care reclamau oameni salvatori și pe aceștia Providența nu i-a arătat!¹⁴

Istoria războiului a fost întotdeauna și o istorie a morții, relația dintre oameni și moarte fiind mai prezentă și experimentată ca oricând. Istoriografia a punctat mai ales amploarea distrugerilor, pierderilor, războiul realizând trecerea de la moartea individuală la moartea colectivă, aceasta din urmă fiind o constantă pe tot parcursul războiului. Totuși, se poate spune că fiecare mort în război are un mod propriu de a muri. În studii recente, se încearcă analiza morții în război, Gheorghe Negustor, de exemplu, structurând în acest sens patru paliere: moartea pe câmpul de luptă, moartea prin execuție, moartea provocată de boli și epidemii, moartea accidentală¹⁵. Modul în care au reacționat militarii de diferite grade și sub diferite steaguri în fața morții iminente ar necesita un studiu aparte, pentru a scoate în evidență sentimentele și atitudinile umane ale acestora, care nu au fost întotdeauna neapărat în concordanță cu regulamentele și legislația militară. Sentimentul de frică, spaima de moarte au fost o constantă în evoluția generală și firească a societății umane, actele de eroism devenind situații create în context de război.

Motivația plecării pe front și a uciderii pentru *tron, împărat, rege, patrie*, a fost determinată de cele două forme de educație antebelică: pedagogia națională și pedagogia militară¹⁶ – educație transmisă și percepută pe căi și grade, intensități diferite, în arealul transilvănean, la fiecare naționalitate din imperiu și confesiune în parte. Existau astfel bariere ideologice, legislative dar și morale care puteau separa „moartea bună” de cea „dezonorantă”; simțindu-se protejați ca fii ai națiunii integrate în imperiu, transilvănenii au conștientizat prin educație politică datoria față de această națiune în caz de pericol¹⁷. Ideologia sacrificiului suprem pentru națiune a fost transmisă de o tânără elită ardeleană, intelectuală, provenind din

¹² *Ibidem*, p. 27.

¹³ *Ibidem*, p. 27.

¹⁴ *Ibidem*, p. 28.

¹⁵ Gheorghe Negustor, *Oameni și moarte în timpul Marelui Război. Sentimente, atitudini și manifestări față de război*, teză de doctorat, coord. prof. univ. dr. Toader Nicoară, Facultatea de Istorie-Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, 2013 (rezumat).

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

toate domeniile; însă trebuie analizat cu grijă cât anume din această ideologie au putut asimila tinerii soldați, majoritatea țărani cu educație limitată la scris și citit scrisorile de pe front sau de acasă, nelipsind și analfabeții, asistați în realizarea epistolelor de preoți militari sau învățători. Însă decupajul mental al societăților afectate profund de grozăviile războiului arată că entuziasmul inițial de luptă a fost diminuat, s-a transformat treptat într-o mare depresie sau o mare deziluzie, pentru tot ceea ce a însemnat războiul¹⁸. Această deziluzie era accentuată pe măsură ce soldații nu înțelegeau cauza pentru care luptau, situația complicându-se și mai mult după 1916, la intrarea României în război. După instalarea acestor deziluzii ale războiului, eroismul începe să fie ușor reconsiderat, chiar refuzat, ajungându-se uneori și la trădări, dezertări, predări în fața inamicului, preferința de cădere în prizonierat fiind considerată dezonorantă, dar mai acceptabilă în situații-limită. Cu toate acestea, lăsând la o parte istoria oficială deseori eroizantă, mărturiile arată totuși și demonstrează bravura ostașilor români, deși țărani, slab instruiți, slab dotați cu armament performant și uneori conduși de ofițeri slab pregătiți, în cazul ardelenilor, aceștia din urmă fiind în general maghiari (se cunoaște că mai instruiți din punct de vedere tactic erau ofițerii austrieci și germani). Apoi se știe că desele recrutări și încorporări trimiteau soldații români transilvăneni de cele mai multe ori la moarte sigură, în linia întâi, printre criteriile politicii de mobilizare fiind intenția disimulată de a lichida fizic cât mai mulți soldați români din imperiu. Pentru „rezolvarea” politicii demografice maghiare și lichidarea elitelor românești, războiul a reprezentat în acest sens o conjunctură favorabilă.

La nivelul mentalului colectiv al oamenilor simpli, moartea în război pare să fi fost în societatea pluriethnică transilvăneană un moment de concordie, de depășire a barierelor de orice fel, mormântul reprezentând spațiul mijlocitor nu doar între defunct și familia sa, ci și între acesta și întreaga comunitate¹⁹. Și din acest motiv, teama ancestrală de a muri fără ca soldatului să-i fie asigurat un loc propriu de mormânt era permanentă și însemna o ruptură definitivă dintre familie și lumea satului. Acest sentiment reprezintă o temă recurentă și în cântecele de cătănie și versurile de război, în scrisorile versificate²⁰. Un capitol bine conturat în cadrul acestui repertoriu îl constituie, așadar, moartea în război sau la străini, moartea aceasta fiind dintotdeauna temută, ea înspăimântându-l pe țăranul simplu mai mult decât moartea în sine, deoarece ea cumulează toate situațiile nedorite, este o moarte năprasnică, lipsită de pregătire psihologică și spirituală²¹. Moartea în străini este lipsită de ritualul religios și folcloric prescris; este o moarte a celor tineri care, în

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Eugenia Bârlea, *Perspectiva lumii rurale asupra primului război mondial*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2004, p. 159.

²⁰ Astfel de stări răzbat și din scrisorile, memorialistica și versurile de război cuprinse în arhiva științifică documentară constituită cu ocazia proiectului „Mureșeni în tranșeele Marelui Război”.

²¹ Eugenia Bârlea, *Între boală și poezie: dorul de casă al soldaților români din armata habsburgilor*, în ORMA, volum 24 (2015), *Nașterea documentului de folk-lore. Răspântii metodologice*, coord. Ileana Benga, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, p. 168.

condiții normale, ar fi trebuit „recuperată” la nivel ritual printr-o moarte-nuntă. Din cântecele despre moartea în străini a soldatului se degajă o tristețe adâncă provocată nu de moartea în sine, ci de lipsa celor dragi și a riturilor obligatorii în momentul mării treceri²². Jalea soldatului aflat în fața morții este amplificată de lipsa sicriului, a slujbei și a tuturor obiectelor, ofrandelor care servesc în ritualul de înmormântare, lipsa lumânării, a pernei de sub capul muribundului, inclusiv a atmosferei lipsite de dragoste, dar și de bocete, de lipsa lacrimilor mamei, iubitei, rudelor²³.

Correspondența de război cercetată de noi²⁴ prezintă mărturii ale experienței războiului, dar, după aplicarea unei cenzuri militare vigilente, se observă cum scrisorile și cărțile poștale redactate în taberele sau spitalele militare, ori cele trimise de acasă pe front conțin cam același schimb de informații referitoare la starea de sănătate, la cererile de lăsare în permisie sau concedii pentru lucrări sezoniere agricole, la mersul gospodăriei, stadiul lucrărilor agricole. Locul central pe care îl ocupă gospodărirea în scrisori nu este întâmplător; dincolo de valoarea economică, munca era investită cu valoare morală, hărnicia fiind criteriul principal de evaluare umană în lumea satului²⁵, chiar și în situații de restriște. Din scrisorile provenite de la soldați mai străbate dorul de casă, de copii, de soție, se cer informații despre rude, nași, vecini, prieteni sau despre preoții și dascălii din sat. Datorită cenzurii militare însă, puține scrisori au reușit să transmită și informații sau sentimente legate de atitudinile combatanților față de vremurile pe care le trăiau sau despre tratamentul uneori inuman la care erau supuși soldații de către gradații sau ofițerii lor instructori ori comandanți. Oricum, scrisorile aduc informații noi în legătură cu trăirile psihologice ale celor implicați în evenimente, cu modalitatea proprie a soldatului țaran de a se raporta la război. Scrisorile soldaților de pe front, dar și ale rudelor de acasă lasă să se întrevadă dimensiunile complexe ale relațiilor familiale din timpul războiului. Deși oarecum șablonizate datorită cenzurii, în conținutul acestora s-au mai strecurat și aspecte care reflectă starea dificilă a celor aflați pe front, dar și a celor rămași acasă, informații care constituie o sursă deosebit de generoasă pentru cunoașterea mentalităților colective²⁶.

DIN RETORICA RELIGIOASĂ A PRIMULUI RĂZBOI MONDIAL

La începutul secolului al XX-lea, Biserica a fost instituția cea mai prezentă în formele de manifestare a individului, iar societatea românească era una tradițională,

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Intenționăm ca cercetările din cadrul Arhivelor Naționale, Serviciul Județean Cluj, fondul nr. 526, *Colecția Scrisori din Primul Război Mondial*, să fie valorificate într-o publicație specială dedicată Centenarului.

²⁵ Eugenia Bârlea, *op. cit.*, p. 116.

²⁶ Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan, *Istoria Transilvaniei*, Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2016, p. 367.

în care sacrul reprezenta încă o constantă foarte pronunțată a cotidianului. Ca realitate istorică, Primul Război Mondial a fost un instrument al politicii, dar retorica religioasă a jucat un rol decisiv în configurarea ostilităților. Începând din 1914 și până în prezent, problematica cauzelor izbucnirii, desfășurării și consecințelor Primului Război Mondial a creat o intensă dezbateră și dispută în istoriografie. Politica, economia, contextul social și chestiunea minorităților din imperiile naționale au fost, rând pe rând, în atenția și dezbateră specialiștilor pentru a analiza cauzele profunde ale acestei conflagrații fără precedent în istorie. Într-o abordare inedită, Philip Jenkins, de la Baylor University, susține într-o lucrare recentă²⁷ că participanții au privit întreaga conflagrație și ca un război sfânt. Autorul identifică aspecte cu conotație religioasă în derularea primei conflagrații mondiale. Esența abordării lui Jenkins este că înțelegerea corectă a Primul Război Mondial este condiționată de analiza în profunzime a dimensiunii sale religioase. În opinia acestui istoric, perspectiva religioasă este esențială pentru a analiza cauzele războiului, pentru a înțelege de ce oamenii mergeau la război, ce au sperat să realizeze prin război și de ce au rămas în război. Consecințele religioase au devenit la fel de importante pe termen lung, războiul declanșând „o revoluție religioasă la nivel mondial”, susține Jenkins, având un rol determinant în „desenarea hărții religioase a lumii așa cum o știm astăzi”. După opinia sa, se poate aprecia că această conflagrație a fost un fel de „cruciadă creștină” îndreptată chiar împotriva creștinilor. Singura excepție este Imperiul Otoman, toate celelalte națiuni beligerante având o ideologie religioasă comună. Când națiunile se angajează într-un război sfânt, afirmă autorul, implicațiile morale apar diluate. Cauza Țării devine cauza lui Dumnezeu. Națiunea devine sfântă, iar dușmanii întruhidează răul absolut. Cei care servesc națiunea în luptă sunt instrumentele lui Dumnezeu pe pământ, iar cei care își pierd viața în confruntarea cu dușmanul demonic devin „martiri”. Cele enunțate sunt câteva dintre elementele specifice războiului sfânt pe care P. Jenkins le identifică și în derularea Primului Război Mondial²⁸. În istoria conflictului, chiar dacă aceste cauze ale implicării în război pot varia de la o națiune la alta, odată intrate în conflict, fiecare dintre marile puteri beligerante au făcut apel prin propagandă și la retorica specifică războiului sfânt, chiar dacă s-a manifestat în multe cazuri uneori ca o formă de război civil între creștini. În general, părțile combatante s-au grăbit să condamne națiunile inamice ca „nelegiuite” și i-au etichetat pe ceilalți creștini din tabere oponente ca fiind „necredincioși”. În acest mod, retorica religioasă devenea intensă și justifica războiul. Practic, războiul nu a fost doar consecința nefastă a erorilor de calcul politic. Marile puteri au refuzat să renunțe la propriile decizii chiar și atunci când a devenit evident că războiul

²⁷ Philip Jenkins, *The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade (Marele și Sfântul Război: cum Primul Război Mondial a devenit o cruciadă religioasă)*, Harper One, New York, 2014.

²⁸ Vezi Florentin Lehaçi, *Primul Război Mondial, o cruciadă sfântă?*, în revista „Semnele timpului”, disponibil pe site-ul <https://semneletimpului.ro/international/primul-razboi-mondial-o-cruciada-sfanta.html>.

generalizat reprezintă o probabilitate sigură. Bazele păcii s-au erodat ca urmare a instabilității sistemului geopolitic, a diplomației, a cursei înarmărilor, dar și a retoricii unui naționalism radical, alimentat de o logică religioasă.

O altă componentă a discursului referitor la război și sacrificiu este raportată și la conceptul de „Patrie”, care suferă și el modificări mai ales în secolul naționalităților și mai cu seamă în spațiul transilvănean. Astfel, „Patria” devine uneori „locoțiitorul lui Dumnezeu”. Încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, se remarcă de altfel o metamorfozare a sacrului, având loc un *transfer de sacralitate spre dragostea față de patrie* și instituțiile ei, originii divine a domnitorului fiindu-i asociată o imagine în care el este reprezentantul puterii laice a națiunii. „Domnul este reprezentantul patriei sau, mai bine zis, era Patria personificată”²⁹.

La recrutări sau înrolări în război se făcea des apel la iubirea de patrie. Nu întâmplător, puterea politică va avea ca cel mai bun aliat al ei tocmai Biserica³⁰. *Dușmanul țării devine și dușman al bisericii*. Periodicele oficiale ale bisericilor românești, „Telegraful Român” (Sibiu), pentru ortodocși, „Unirea” (Blaj), pentru greco-catolici, din perioada războiului dovedesc acest lucru. Astfel, dușmanii populau imaginarii colectiv și național al vremii. Cine lovea în națiune (patrie) lovea în același timp direct în fiecare individ și biserică în parte. Mesajul transmis de Biserica intrată în circuitul naționalismelor ar fi următorul: sacrificiul necondiționat garantează mântuirea. Indiferent de tabăra în care se lupta, mesajul era, de regulă același³¹, dar în spațiul transilvănean, fiind populat de mai multe naționalități și confesiuni, se ajunge în cele din urmă la sentimentul multiplicării, apoi diluării ideilor de *națiune, patrie, biserică* încât însăși jertfa depusă nu era limpede în mentalul colectiv, din punctul de vedere al valorilor invocate: pentru patrie, tron, împărat, rege sau biserică?

Recuperarea memoriei celor jertfiiți pe „altarul națiunii” a reprezentat una dintre sarcinile la care statul și Biserica au conlucrat. Cultul eroilor generează o nouă categorie specială: „sfinții laici”. Această mutație religioasă a fost posibilă în contextul nașterii conceptului de națiune-mesianică. Astfel, individul ajunge să fie subordonat națiunii, libertatea lui se termină acolo unde începe interesul acesteia, iar dragostea de patrie devine astfel virtutea supremă³².

Primul pas prin care puterea laică a controlat destinul postum al cetățenilor a fost acela de a le asigura un loc de veci, drept pentru care se elaborau numeroase

²⁹ Simona Nicoară, *Metamorfozele sărbătorii sub impactul sensibilităților moderne (sec. XVI–XIXI)*, în „Caiete de Antropologie Istorică”, *Sărbătoare, Celebrare, Comemorare*, Cluj-Napoca, anul IV, nr. 1 (7), ianuarie–iunie 2005, p. 131.

³⁰ Un proiect interesant pe această tematică a fost derulat de universitatea clujeană, a se vedea rapoartele disponibile pe http://hiphi.ubbcluj.ro/Propaganda_de_razboi/.

³¹ Vezi și Dorel Marc, *Clerical speech, ethno culture and folk literature in Elie Miron Cristea's vision – referring to the austro-hungarian period*, în *Discourse as a form of multiculturalism in literature and communication section: history and cultural mentalities*, coord. Iulian Boldea, Tg. Mureș, Editura Arhipelag XXI Press, 2015, p. 148.

³² Gheorghe Negustor, *op. cit.*

ordine și dispoziții prin care primăriile și consiliile locale erau obligate să asigure terenul unde va fi amplasat cimitirul militar. De obicei, locul era ales ca o extensie a cimitirului localității, alteori în locuri special destinate, mai ales unde se găseau concentrate mai mult morminte rămase în urma unei lupte, sau în centrul civic al comunei. În acest demers, intervenea și rolul deosebit de important al preotului militar, care avea misiunea ca toți cei căzuți să fie îngropați și să aibă parte de slujba cuvenită. Acest fenomen, întâlnit deseori și în timpul războiului, constituia momentul în care sacralitatea, reprezentată de preotul militar și ceremonialul înmormântării, primea asocierea puterii laice a statului care, prin reprezentanții săi – ofițeri și superiori – asigura cadrul legislativ și normativ al acestor proceduri.

Dar moartea pentru patrie trebuia eroizată, iar prin propaganda bine organizată, victoria finală trebuia celebrată cu mult fast, prin asociații, societăți, biserică. Regina Maria a devenit imaginea maternă a răniților în timpul războiului, iar ulterior a fost asociată alinării suferinței, durerii pentru pierderea celor dragi pe front. Imaginea ei consolează sufletele îndoliate ale supraviețuitorilor războiului³³. Cultura doliului va genera însă o cultură civică puternică și astfel societatea românească va câștiga în dobândirea valorilor colective. Doliul devine și un cult al amintirii, un tribut de recunoștință, stimă, iubire și dincolo de mormânt; gesturile menite să ajute sufletului integrarea lui în lumea cealaltă nu dispar, ci ritualic doar sunt diminuate, iar ponderea cade pe păstrarea faptelor sale în memoria contemporanilor³⁴. De fapt, cultul soldaților morți va deveni treptat un cult al memoriei. O serie de monumente se vor ridica în anii '20-'30 din secolul al XX-lea. Dacă în perioada premergătoare războiului acestea aveau reprezentativitatea individului, din acest moment monumentele oficiale ale eroilor încep să simbolizeze jertfa colectivă, făcută în numele națiunii. Astfel, statul s-a angajat, în relație directă cu Biserica, să reamintească mereu că viețile omenești nu s-au pierdut în zadar, că această jertfă de sânge a fost cerută de legea istoriei, iar simbolistica monumentală și a cimitirelor militare reprezintă, după cum afirma Philippe Ariès, „manifestarea liturgică a noii mentalități”, care „ne face intolerabilă moartea celui alt”³⁵. Astfel, recuperarea memoriei celor jertfiți pe altarul națiunii și plasarea lor în panteonul eroilor neamului a reprezentat funcția cea mai importantă a monumentelor și cimitirelor militare³⁶. Se confirmă în acest fel ceea ce afirma Paul Ricoeur când prezenta imaginea istoriei oficiale ca un pact încheiat între „memorare, rememorare și comemorare”³⁷, elemente care devin posibile în spațiul public al cimitirelor militare, atât prin epitafele care glorifică sacrificiul eroilor, deveniți ai întregii națiuni, cât și prin manifestările publice care au rol comemorativ și reprezintă

³³ *Ibidem*.

³⁴ Eugenia Bârlea, *op. cit.*, p. 164.

³⁵ Philippe Ariès, *Omul în fața morții*, București, Editura Meridiane, 1996, p. 360.

³⁶ Gheorghe Negustor, *Cultul morților, cultul eroilor? Sacralitatea și laicizarea morții în timpul Primului Război Mondial*, în volumul *Eroi și Morminte*, vol. II, Oficiul Național pentru Cultul Eroilor, coord. dr. Cătălin Fudulu, Buzău, Editura Alfa MDN, 2008, p. 126.

³⁷ Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, Timișoara, Editura Amarcord, 2001, p. 108.

sărbători ciclice aducând în actualitate memoria și jertfa făcută de cei morți în timpul războiului. Astfel, un element ce ține de laicizarea vieții îl reprezintă constituirea discursului civic asupra morții, unde omul nu mai este doar ființa privită prin prisma dependenței sale de Dumnezeu, ci drept o ființă liberă în serviciul națiunii și patriei. El devine din luptător un erou, iar lumea morților este luată de lumea eroilor care și-au dat viața în serviciul patriei; faptele mari rămân nepieritoare și asigură nemurirea în conștiința publică³⁸. Astfel percepută, *eroizarea civică a morții reprezintă o victorie laică asupra morții* (subl. n.).

În consecință, nimic nu este mai înălțător decât a muri pentru patrie, o patrie personificată. În istoriografia noastră, controversatul istoric Lucian Boia, într-o analiză a mitologiei naționale, afirmă că în secolul naționalităților, aspirațiile popoarelor din imperiile multinaționale și-au pus amprenta asupra Primului Război Mondial; autorul citat constată că „oamenii nu se mai omoară oricum. Convingerea lor are și o atitudine religioasă: mistica sacrificiului pentru o credință supremă, mai presus de individ și de trecătoarele generații”³⁹.

Dincolo însă de datele statistice, existente la îndemâna cercetătorilor privind pierderile umane, s-au consemnat schimbări de optică la nivelul atitudinii omului de rând față de ciclul vieții și al morții. Omniprezența morții în anii războiului, atât pe câmpurile de luptă, cât și prin molimile înmulțite a generat nu numai durere, ci și resemnare în rândul oamenilor⁴⁰. Înțeleasă ca o consecință specifică războiului, cu timpul, moartea, proximitatea ei, a devenit prea apropiată și prea asimilată în viața cotidiană⁴¹.

O altă problematică ce necesită o abordare specială este cea a raportului dintre cultul tradițional al morților în raport cu semnificațiile civice și funerare ale comemorărilor Primului Război Mondial. Impactul pe care l-a avut Marele Război a fost deosebit de complex, atingând toate formele de manifestare și sensibilitate din cadrul unei societăți religioase. De la un cult tradițional al morții foarte ritualizat, s-a trecut la cultul eroilor, producându-se astfel laicizarea unui fenomen care ținea de sacralitatea foarte pronunțată până în perioada antebelică. Se constată astfel după război *transferul de putere al spațiului sacru din cimitire* (subl. n.) către un civism asumat de stat și redat întregii colectivități⁴².

În analiza semnificațiilor civice și funerare, dintotdeauna s-a remarcat o anume incongruență între doliul *public*, reținut, solemn, „civilizat”, cu rosturi civico-educative și cel *domestic*, familial, disperat, necenzurat; cel dintâi vede în moartea tânărului soldat un sacrificiu indispensabil binelui comun, o contribuție la consolidarea cetății (statului), un dar, o completare a faimei de care se bucură; al

³⁸ Eugenia Bârlea, *op. cit.*, p. 166–167.

³⁹ Lucian Boia, *Două secole de mitologie națională*, București, Editura Humanitas, 2012, p. 47–49.

⁴⁰ Ioan Aurel Pop, Ioan Bolovan, *Istoria Transilvaniei*, Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2016, p. 362/

⁴¹ Eugenia Bârlea, *op. cit.*, p. 147.

⁴² Gheorghe Negustor, *op. cit.*, p. 120–121.

doilea deplânge o dramă, o amputare, o pierdere definitivă a copilului care a însemnat o prelungire a corpului matern („carne din carnea ta”), sau o pierdere a bărbatului, a soțului („omul meu”). Astfel, pe de o parte, doliul citadin oficial nu omagiază atât mortul, cât mai ales gloria cetății pentru care el s-a jertfit. Acesta este difuz, decontextualizat, constructiv din punct de vedere ideologic, adesea chiar triumfalist. Pe de altă parte, bocetele femeilor îmbrăcate în negru, deci în doliu, evidențiază pierderea individuală, și nu victoria colectivă, doliul dând morții un aspect de tragedie și de înfrângere. Din acest motiv, în ipostaza lui familială, neconsolabilă, doliul este mai curând marginalizat, descurajat cu premeditare. Fără a absolutiza situațiile concrete dintr-un spațiu în altul, se poate interpreta că viața veșnică a eroului modern nu mai era lăsată doar în sarcina divinității, soldatul fiind răsplătit nu doar cu mântuirea sau învierea, ci și cu recunoștința concetățenilor, datori să-i perpetueze amintirea⁴³. De altfel, încercându-se o separare între semnificația morții și realitatea ei fizică, se susține că soldatul de fapt nu își pierdea viața, ci o dona, o dăruia patriei sale. Istoricul Vasile Pârvan, analizând diferența dintre „moartea de război” și „moartea de pace”, fără a deprecia cumva pe cea de a doua, afirmă că moartea de război era senină, era moarte așteptată dinainte, gândită ca o parte din marea existență colectivă, care se nutrește din moarte individuală: „Moartea de război este moartea pentru salvare, e moartea pentru viitor, e moartea publică, la care nu se plânge, ci se fac jurăminte. Ea nu e săracă, precum moartea de pace, moartea trecutului, moartea amintirilor, moartea intimă, unde o inimă-două plâng de se sfarmă de iubirea ucisă, ci ceilalți privesc aiuriți și fără simpatie”⁴⁴. Aceste deosebiri făcute de V. Pârvan între „moartea de război” și „moartea de pace” nu aveau, așadar, rolul de a o deprecia pe cea din urmă, ci de a deprinde publicul cu *ambivalența* comemorărilor. Acestea urmau să declanșeze, în același timp, stări de spirit contradictorii: tristețea („cântec de jale”) și entuziasmul („cântec de biruință”).

Momumentele eroilor și-au dobândit un loc deosebit de important în expresivitatea funerară a Marelui Război. În ceea ce privește simbolistica monumentelor eroilor, se observă că există o multitudine de modele iconologice – triumfalist, civic, funerar, funerar-patriotic, pacifist ș.a. –, preponderența unuia sau altuia depinzând de cultura locului, de politica factorilor de răspundere din administrația locală, a satului sau orașului, de sensibilitățile confesionale, etnice (naționale). În anii '20 ai secolului trecut, influența modelului francez (dar, pe alocuri, și german, în Transilvania), a contribuit în mod deosebit la elaborarea proiectelor monumentelor funerare, desprinderea laicității în reprezentare de cultul sacralității de altădată fiind evident.

S-a constatat de către unii autori că febra comemorativă de după Marele Război era și un efort de a-i recupera pe cei uitați în gropile comune, dar se punea

⁴³ Andi Mihalache, *Mănuși albe, mănuși negre. Cultul eroilor în vremea Dinastiei Hohenzollern*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2007, p. 233–234.

⁴⁴ Vasile Pârvan, *Au căzut pentru libertate. Un cântec de jale și un cântec de biruință*, în „Reforma socială”, 1919, p. 16.

întrebarea: cum ne salvăm „eul” în epoca morții în masă? Uneori se manifesta ca un impuls patrimonial izvorât din credința că cei vii mai pot să facă ceva pentru cei morți: să le scrie și să le rostească numele, să îi pomenească și revendice, să se comporte ca o familie care nu încetează să-și caute copiii. Rememorările fiecărui erou în parte, rostindu-i-se numele cu mențiunea „mort pentru patrie”, pot fi interpretate ca apeluri ce vor să redea soldatului, îngropat cine știe unde, acea identitate postumă, pe care mormântul, crucea, inscripția o asigurau, din oficiu, dar și conform datinei și cultului morților, oricărui civil⁴⁵.

În loc de concluzie, se poate susține că națiunea a conferit suport pentru nașterea unei religii politice a cărei retorică pare să cunoască acum, pe alocuri, un nou reviriment. Poate că la un secol de la debutul unui război devastator putem spera ca omenirea să fie mai rezervată și în această atitudine de transfigurare a religiei într-o variantă politică⁴⁶.

PATRIARHUL MIRON CRISTEA ȘI CULTUL EROILOR

Elie Miron Cristea, o personalitate deosebit de complexă a vieții ecleziastice, politice și culturale a Transilvaniei, a fost o voce ascultată în întreg spațiul transilvănean. Provenit din Toplița Română a Mureșului Superior (ajungând pe rând asesor consistorial, secretar de mitropolit al Ardealului, apoi episcop, viitor mitropolit primat și primul patriarh al României), a dovedit în discursurile sale un respect deosebit față de eroii pe care condițiile istorice i-au obligat să ajungă sub arme, sub diferite steaguri, chiar contrar voinței lor. Însă, în contextul încurcat al izbucnirii Primului Război Mondial, poziția sa de episcop român ortodox al Caransebeșului a devenit deosebit de ingrată, mai ales odată cu ieșirea României din neutralitate și intrarea ei în război alături de Antantă. Astăzi, este greu de închipuit la ce presiuni a fost supus arhiepiscopul Miron Cristea, după ce îi cunoaștem întreaga sa viață și operă ecleziastică, politică și culturală, așa încât a putut semna o pastorală în care să afirme următoarele:

„În toate pastoralele noastre din anii ultimi și în multele circulare și ordine, privitoare la războiul acesta, v-am atras atențiunea asupra datorințelor militare și cetățenești ce, în asemenea zile grele, trebuie să le dovedească orice cetățean. [...] În pre-seara Sfintei Mării Mari, a declarat război Monarhiei noastre Austro-Ungare, spre marea noastră mâhnire și durere, și regatul vecin al României. [...] Fiii românimii din patrie au pecetluit, în modul cel mai splendid, fidelitatea către tron și patrie cu sângele lor, vărsat în atâtea lupte glorioase ale acestui război mondial, și prin eroismul dovedit, în atâtea rânduri, și recunoscut de toți factorii competenți [...], fiecare credincios al eparhiei să rămână fidel Regelui, fidel steagului lui și credincios față de patria ungară, identificându-se cu toate interesele pământului pe care s-a născut și care l-a hrănit pe el și pe strămoșii săi, și pe care trebuie să-l apere între alte împrejurări”⁴⁷.

⁴⁵ Andi Mihalache, *op. cit.*, p. 234.

⁴⁶ Florentin Lehaci, *art. cit.*

⁴⁷ În „Biserica și Școala”, anul XL, nr. 36, Arad, 4/17 septembrie 1916, p. 1.

Asupra elitei românești transilvane se pornise însă o adevărată prigoană, mai cu seamă asupra preoților și învățătorilor care erau mai întâi înrolați și scoși cu bună intenție din comunitate pentru a nu se mai implica în lupta pentru drepturile firești naționale, apoi arestați, deportați, uneori cu familia lor cu tot. În aceste condiții, Miron Cristea a luptat și intervenit uneori pe lângă autorități să nu fie înrolați învățătorii și preoții satelor transilvane, sau să fie amânată recrutarea lor. Au fost însă și situații când arhiepiscopul ajunge la mari compromisuri, foarte aspru judecate de către unii istorici, pentru faptul că a fost nevoit să declare loialitate împreună cu credincioșii săi față de imperiu și guvernarea maghiară, să emită pastorale care condamnau intrarea României în război și încălcarea tratatelor (secrete) încheiate cu Puterile Centrale. Ca și alți intelectuali români transilvăneni, până la un anumit moment mai favorabil al istoriei, arhiepiscopul ar fi dorit înfăptuirea năzuințelor naționale în cadrele de autodeterminare a naționalităților din imperiu. Se știe că a fost chiar adeptul unei federalizări a „statelor austriece” după modelul propus de Aurel Popovici. Asasinarea moștenitorului tronului austro-ungar (cu care avusese întâlniri antebelice, împreună cu Augustin Bunea, reprezentant al Bisericii Greco-Catolice) a determinat însă aplicarea altor tactici. Izbucnirea războiului, așadar, a bulversat nu doar orientările ideologice ale ardelenilor, ci și atitudinea celor două biserici românești, ortodoxă și greco-catolică, iar promiterea îndeplinirii năzuințelor naționale în schimbul dovedirii loialității față de tron și patrie a determinat înrolarea ardelenilor în 1914 chiar cu mare entuziasm. (La modul simbolic și propagandistic, este de reținut că până și autoritățile maghiare au permis intonarea cântecelor *Deșteaptă-te, române* sau *Pe-al nostru steag*, la mobilizare, acestea răsunând prin găurile Ardealului; în alte conjuncturi, astfel de gesturi erau aspru pedepsite.) Evoluția războiului și alianțelor a complicat, însă, tot mai mult îndeplinirea acestor deziderate, la fel politica bisericească adoptată de guvernarea maghiară în timpul Primului Război Mondial și prin instituirea așa-numitei „zone culturale” create în Transilvania. Înființarea diecezei greco-catolice de Hajdúdorog, în 1912, cu majoritatea parohiilor de oficiere în limbă maghiară, a fost percepută drept una dintre cele mai grele lovituri suportate de Biserica Română Unită din Transilvania, iar clerul ortodox cu fruntașii săi trăia la fel cu teama maghiarizării forțate. (De altfel, abia după război, cu un ordin al Nunțiatunii apostolice, din 29 iunie 1919, a fost scos de sub jurisdicția episcopiei maghiare și Vicariatul secuimii cu cele 33 parohii românești.) Orizonturile de așteptare s-au modificat treptat, până la sfârșitul ostilităților, când principiile de autodeterminare a naționalităților au găsit o altă formă de materializare. Astfel, și discursul lui Miron Cristea față de eroi și eroism va suferi unele adaptări, modificări. Spre exemplu, în 1915, al doilea an de război, el evidențiază, în acele vremuri de încercări, că dobândirea vieții veșnice este asigurată acestei noi categorii de „sfinți laici”, întruchipată de eroi: „Și dacă mulți dintre cei care au plecat la război nu se vor mai

învrednici să guste în această lume din dulceață, să fiți mângâiați, că Dumnezeu face loc în lumea dreptilor și în locul fericirii veșnice tuturor eroilor”⁴⁸. La încheierea războiului, în calitatea sa de deputat de drept în cadrul Marii Adunări Naționale de la 1 Decembrie 1918, dar și ca vicepreședinte al Partidului Național Român, Miron Cristea ținuse un memorabil discurs, alături de alți mari oratori, din care redăm:

„După 52 luni de uriașe jertfe și de mult sânge românesc vărsat în lupte crunte, a biruit sfânta și biruitoarea poruncă din solia puternicului [...] Willson: «Tot poporul trebuie să aibă libertatea a fi stăpân pe sine și a-și croi singur viitorul și soarta». Ca să ne folosim și noi românii din Transilvania și Ungaria de dreptul cuprins în acest evanghelic principiu, am venit la această istorică măreață adunare națională în străvechea Alba Iulia [...] și nu ne putem gândi la altceva decât la aceea ce au hotărât și făcut frații noștri din Basarabia și Bucovina, adică la Unirea cu scumpa noastră Românie, alipindu-i întreg pământul strămoșesc [...]. Numai din unirea tuturor românilor de pretutindeni vor putea răsări astfel de produse și manifestațiuni ale geniului nostru național, care prin însușirile lor specifice românești să contribuie la progresul omenirii [...]. Ceasul deschiderii a sosit [...]. Carpații sunt și trebuie să rămână pe viitor inima României, dar simțesc că astăzi prin glasul unanim al mulțimii celei mari, vom deschide larg și pentru totdeauna porțile Carpaților, ca să poată pulsa prin arterele lor cea mai caldă viață românească”⁴⁹.

În atmosfera înălțătoare generată de Adunarea de la Alba Iulia, rostul jertfelor și al eroismului ostașilor români este redat a doua zi în publicația eparhiei Caransebeșului, patronată spiritual de Miron Cristea astfel:

„Dacă în aceste momente de prăznuire mă gândesc la timpul războiului de mai bine de 4 ani, mă gândesc la șiroaiele nesecate de lacrimi, la greutatea, suferințele și durerile noastre, mă gândesc la pierderea celor mai buni de-ai noștri, căzuți pe multele câmpuri de luptă, nu pot zice acum altceva, decât: opriți-vă lacrimile și durerile! Din ele și din mormintele eroilor noștri ne-a răsărit libertatea, care va pune fundamentul viitorului, fericirii neamului; pentru aceste jertfe vă vor binecuvânta fiii, nepoții și strănepoții”⁵⁰.

Arhiepiscopul, încă de pe vremea când a primit înalta demnitate de Mitropolit Primat al României după încheierea Primului Război Mondial, la 12 septembrie 1919, era ales „președinte activ de drept” al Comitetului Central al Societății „Mormintelor Eroilor Căzuți în Război”, care fusese înființată prin Decretul-lege nr. 4106, semnat de Regele Ferdinand, având ca fondator și președinte de onoare pe Regina Maria, sub patronajul căreia va funcționa. Tot sub patronajul reginei s-a editat, în anul 1919, „Buletinul de Propagandă și Informații Cultul Eroilor noștri” în care se cultiva sentimentul de pioșenie față de eroii Marelui Război.

⁴⁸ În „Telegraful Român”, Sibiu, an LXIII, joi 17/30 decembrie 1915, nr. 133, p. 534.

⁴⁹ Vezi *Marea Unire de la 1 Decembrie 1918*, București, Editura Dacia Traiană, 1943, p. 126–128.

⁵⁰ Articol publicat în „Foaia diecezană”, Caransebeș, XXXIII, nr. 47, 2/15 decembrie 1918, p.1.



Fig. 1. Episcopul Miron Cristea în fața catedralei din Sibiu (1919), după parastasul oficiat în memoria ostașilor căzuți pentru eliberarea Ardealului, alături de generalii G. Mărdărescu și Traian Moșoiu cu ofițerii armatei de operații din Transilvania (reproducere după: Antonie Plămădeală, *Românii sub teroarea regimului dualist austro-ungar, 1867–1918. După documente, acte și corespondențe rămase de la Elie Miron Cristea*, Sibiu, 1986, [f.e.], p. 193).

La nivel european, concretizarea prevederilor actului de la Versailles s-a realizat prin apariția Decretului-lege nr. 1693/4 mai 1920, prin care s-a stabilit ca Ziua Eroilor să fie sărbătorită cu prilejul Zilei Înălțării Domnului Iisus Hristos; România a devenit, cu acest prilej, primul stat care i-a asimilat pe eroii străini celor naționali⁵¹. Prin Legea din 2 iunie 1926, Societatea „Mormintele Eroilor Căzuți în Război” a căpătat denumirea de Societatea „Cultul Eroilor”, iar buletinul a primit titlul „România Eroică”, publicație care a apărut neîntrerupt până în anul 1940. La scurt timp după moartea reginei, Societatea a fost transformată în „Așezământul Regina Maria pentru Cultul Eroilor”. Ca președinte al acestui organism, Patriarhul Miron Cristea a susținut și impulsionat activitatea de identificare a tuturor mormintelor ostașilor căzuți pe întreg teritoriul țării, precum și constituirea de cimitire de onoare, ridicarea de opere comemorative de război (mausolee, monumente, troițe, capele etc.). Astfel, sub îndrumarea sa și până la moartea reginei, Societatea a reușit să înscrie printre realizările mai importante: 118 cimitire,

⁵¹ Vezi și <http://www.crestinortodox.ro/reportaj/ziua-eroilor-72323.html>.

3000 de opere comemorative de război, 84 de cripte, 13 mausolee, 508 troițe, identificarea și amenajarea a 529.713 morminte, dintre care 72.870 în străinătate, edificarea și amplasarea a numeroase monumente și plăci comemorative în aproape toate localitățile țării⁵². Toate realizările Societății au fost reliefate printr-un fond arhivistic format din 181.325 de documente, cuprinse în 1.292 de dosare, fond care avea să fie preluat de M.Ap.N. și trecut în patrimoniul Muzeului Militar Național. Tot prin grija lui Miron Cristea, după cum bine se cunoaște, a fost înființată și Episcopia Armatei.

Semnificația și importanța deosebită acordate cultului eroilor de către oficialități este oglindită în presa vremii, acolo unde se prezintă prima ședință care a consimțit înființarea Societății „Mormintele Eroilor”. Este momentul în care se găsesc reunite cele două puteri ale țării: sacralitatea – conferită de spațiul unde avea loc evenimentul (palatul mitropolitan) și președenția mitropolitului primat Miron Cristea – și puterea politică – reprezentată prin faptul că Societatea a fost pusă sub patronajul reginei și de prezența unor miniștri și generali importanți ai țării care confereau o și mai mare importanță evenimentului de înființare.



Fig. 2. Medalie aniversară a 95 de ani de la înființarea Societății „Mormintelor Eroilor Căzuți în Război”.

⁵² <http://www.7-zile.com/2011/06/30/patriarhul-miron-cristea/>.

După Primul Război Mondial, diferitele regimuri politice au acordat o atenție deosebită cimitirelor militare, acestea devenind principalul spațiu generator al cultului eroilor, iar numeroasele monumente ridicate în memoria acestor „sfinți laici” ai patriei reîntregite vor reprezenta imaginea sacrificiului depus de soldați în război. Astfel, laicizarea se manifesta pe mai multe planuri și trebuia avut în vedere *cine* construia și *cum* se construiau monumentele, cu toată simbolistica lor. Proiectarea, ridicarea și inaugurarea acestora deveneau strict reglementate de stat, în strânsă legătură cu Biserica; în acest scop, s-au legiferat și au fost elaborate o serie de norme privind fondurile necesare ridicării lor, precum și alte aspecte legate de amplasament, dimensiuni, stilistică ș.a.

Civismul și solidaritatea s-au manifestat în mod constant în timpul Marelui Război și după încetarea ostilităților, atunci când prin donațiile cetățenilor s-au ridicat foarte multe monumente de cinstire a eroilor, observându-se o transformare a mentalității în ceea ce privește sacrificiul pentru patrie. Și arta mortuară cu caracter militar a cunoscut o diversificare foarte mare, iar rolul cimitirelor militare se schimbă, devenind în unele cazuri adevărate locuri de pelerinaj, reculegere, regăsire sufletească pentru cei care au supraviețuit războiului. Toate aceste spații care erau locuri fără nici o însemnătate înaintea războiului devin dintr-o dată pline de încărcătură simbolică semnificând comuniunea celor rămași cu lumea sacră a sfinților națiunii, așa cum erau pomeniți și de preoți⁵³.

Și în afara granițelor țării au fost depuse eforturi pentru a se cunoaște aproape toate cimitirele militare și s-au dat primele îngrijiri creștinești morților căzuți în război, refăcându-se crucile, montându-se plachete cu numele și prenumele decedaților.

După Marele Război, statul a conștientizat mai mult dimensiunea umană sacrificată în numele națiunii și primul gest simbolic de a recupera memoria celor căzuți în bătălie a fost de a se crea acel spațiu public reprezentat de cimitirul militar. Eroii neamului, „sfinți ai patriei”, au acum un rol protector și binefăcător pentru cei care vin să-și găsească liniștea interioară, iar cimitirul militar devine un spațiu în care se manifestă nu numai arta mortuară, ci și arta victoriei concretizată în sculpturi sau alte realizări artistice și epitafuri care transmit diferite mesaje.

O problematică aparte o constituie Eroul Necunoscut care este expresia metamorfozării într-un singur simbol al tuturor celor care au murit fără a putea fi vreodată recunoscuți (și recuperați). Se consideră totuși că sacralitatea ce caracteriza societatea românească nu a dispărut total odată cu sfârșitul războiului, iar afirmarea națiunii române în noul cadru al statului unitar a continuat să fie prezentă în toate manifestările cotidianului. Statul și-a asumat însă tot mai mult rolul de a răspunde nevoilor tuturor cetățenilor și primul pas a fost acela de a se îngriji ca imensul sacrificiu uman făcut pentru patrie să fie măcar în parte recuperat prin comemorarea adecvată a eroilor neamului.

⁵³ Gheorghe Negustor, *op. cit.*, p. 127.

Marele prelat Miron Cristea publica în 1921, în revista „Cultul Eroilor Noștri”, un emoționant și mobilizator *Apel către toți fiii României Mari*, în care arăta:

„Acum, când Patria noastră mare, liberă și mândră, cum au visat-o strămoșii noștri, s-a desăvârșit în marginile idealului național, se cade să ne gândim cu pietate la toți acei cari și-au dat viața pentru Gloria ei. Sunt fără număr vitejii și martirii căzuți în văile munților, în largul câmpurilor de luptă și în lagărele de robie ale străinătății, departe de căminurile lor, unde mamele și copiii lor plâng, fără să le știe locul mormântului.

Cultul lor, al morților glorioși, e o datorie de seamă a celor ce supraviețuiesc din generația de sacrificiu a României Mari. Morții nu mai pot vorbi și nu se mai pot bucura de rostul jertfei lor; dar cei vii, cari se bucură de lumina libertății, pe care în rândul întâiu cei sacrificați ne-au dat-o, se cuvine să prețuiască această jertfă supremă: moartea pentru binele tuturor.

O seamă de oameni s-au constituit în Societate pentru îngrijirea mormintelor eroice, așa cum se face în toate țările civilizate.

Singurul nostru prinos de recunoștință este să înfrumusețăm aceste morminte răslețe cu monumente de artă care să vorbească generațiilor următoare despre fapta glorioasă a celor ce dorm sub ele somnul veșnic.

Prin aceste monumente sămănate în largul pământ al Patriei, vom da graiu morților noștri scumpi. Ei vor povățui astfel pe urmași că în lume nu e lucru mai nobil decât să-ți dai viața pentru semenii tăi și pentru Țara ta.

Apelăm deci la simțul de pietate al tuturor fiilor României Mari, fără deosebire de rang, de sânge sau de religie, după cum nicio deosebire nu este între cei cari au trecut în moarte cu o singură credință: biruința dreptății și a Patriei.

Obolul cel mai modest va fi bine-venit pentru cultul morților noștri glorioși.

Comitetul central vă roagă să bine-voiți a pune în vedere tuturor, stăruind ca toți să se înscrie ca membri în această Societate sau ca donatori, căci numai prin contribuția generală se va putea îndeplini înalta operă de educație morală ce o întreprindem, pe lângă cultul ce datorăm celor ce s-au sacrificat pentru făurirea României Mari.

Președinte, Miron Cristea, Mitropolit Primat al României Mari
Secretară, Elena General Dragalina⁵⁴.

Crezul marelui prelat privind cinstirea eroilor și menirea sa în conducerea Societății „Cultul Eroilor” este exprimat, de asemenea, cu ocazia organizării unei expoziții în anul 1929, care marca 10 ani de existență a acestui organism, astfel:

„Chemat să prezint activ această societate, am primit, fiind convins că pilda de jertfire pentru mântuirea altora a lui Hristos-Dumnezeu-Omul care stă la temelia creștinismului, nicăieri n-a fost mai mult urmată decât prin înălțătoarele jertfe ale ostașilor noștri răsărite din iubirea de lege, de rege, de glia strămoșească și din iubirea către frații care așteptau să fie mântuiți de pierzania lor în masa străinilor. Opera societății „Cultul Eroilor” nu este dar numai împlinirea unei îndatoriri de pietate și recunoștință față de cei căzuți ci și de concentrare a acestor pilde la locuri de onoare, de unde să influențeze educativ generațiile viitoare. Ea este pedestalul pe care trebuie să se edifice întreaga noastră conștiință națională pentru ca la lumina trecutului glorios să pregătim temeinic viitorul sufletesc al Neamului, a cărui unitate sufletească odată desăvârșită, să nu poată fi sfărâmată de nici o putere pământescă. Crezul

⁵⁴ În revista „Cultul Eroilor Noștri”, nr. 1, 1921.

acesta moral, inspirat din adâncimea învățăturilor creștine, atât de glorios ilustrată de atâția eroi, ale căror morminte le îngrijim, formează piatra unghiulară a obștii noastre⁵⁵.

În același context, concepția lui Miron Cristea privind cultul eroilor se exprima prin îndemnul: „Trebuie să ne gândim și la datoria ce avem față de mormintele aceluia a căror memorie o slăvim, morminte ce mai sunt încă răspândite pe cuprinsul țării și pe care Comitetul Central, cu ajutorul Comitetelor din țară le-a organizat în cinstirea de onoare spre veșnică și glorioasă amintire”. Dar această datorie de pietate și recunoștință către memoria aceluia care ne-au dat unitatea pe care o comemorăm nu se putea împlini „fără conlucrarea tuturor cetățenilor și îndeosebi ale celor ce sunt în fruntea treburilor obștești pentru ca să avem și noi dreptul la recunoștința generațiilor viitoare”⁵⁶.

Un alt apel, intitulat *Chemare de Ziua Eroilor*, lansa Miron Cristea și într-o revistă școlară ardeleană, recunoscând rolul școlii în educarea spiritului de recunoștință față de eroismul înaintașilor îndemnând:

„Opriti-vă o clipă! și cugetați la adevărul pios și îndemnul înalt omenesc al acestor rânduri:

E vorba de glorioșii căzuți, din jertfa cărora a răsărit întregirea Neamului.

Unii au murit în spitale, alții au putut fi îngropați cu grijă chiar pe câmpul de luptă, cei mai mulți și-au lăsat însă leșurile lor – fără nume – sub o mână de țărână aruncată în grabă.

Și locurile acestea sfinte – în cari trupurile lor s-au plămădit cu glia strămoșească n-au fost însemnate nici cu o cruce, umil semn, pe care ultimul creștin și-l pune la căpătâiul locașului de vecinică odihnă. Gândiți-vă că tot temeiul vieții voastre de azi – așezată pe temelii trainice – se datorește în primul rând, aceluia care zac, de-a lungul munților, plaiurilor și drumurilor noastre fără un semn la căpătâiu!

Vremurile sunt grele, iar nevoile Țării secătuită de vitregia războiului – multe și mari. Ajutorul Statului fără sprijinul cetățenilor nu-i îndestulător.

Dați obolul vostru neprecupețit pentru eroii noștri, cu gândul că, în locul în care a căzut un luptător și o viață de om s-a stins, s-a pus și cu ajutorul vostru un semn pentru cinstirea lui, a națiunii și a voastră.

De „Ziua Eroilor” – sărbătoare închinată lor – răspundeți cu prisosință la chemarea societății „Cultul Eroilor”, care se îndreaptă către voi cu gândul că nu o veți lipsi de sprijinul vostru.

Purtați cu mândrie insignele, ce se vor împărți în această zi de societate – drept mărturie vie că v-ați îndeplinit o înălțătoare îndatorire.

Hotarele morții nu poartă peceți deosebite, ofrandele se primesc și semnele la căpătâiu vor fi puse fără vre-o deosebire de religie sau naționalitate”.

Președintele Soc. „Cultul Eroilor”
Dr. Miron Cristea Patriarh al României⁵⁷.

⁵⁵ În revista „România Eroică”, organ de propagandă națională a Societății „Cultul Eroilor”, anul XV, nr. 3–4, martie–aprilie, 1934, p. 5.

⁵⁶ În revista „România Eroică”, nr. 3, 1929, p. 4.

⁵⁷ Publicat în revista pedagogică, culturală, socială „Amicul Școlii”, Aiud, anul V, nr. 19, 11 mai 1929, p. 145–146.

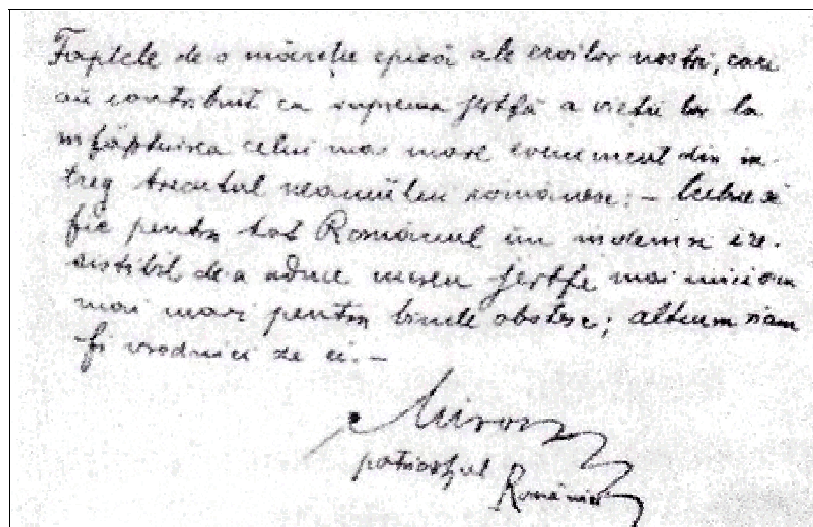


Fig. 3. Pagină de publicație în care I.P.S.S. Patriarhul României Dr. Miron Cristea, președintele Societății „Mormintele Eroilor”, lansa un îndemn înspre cinstitirea eroilor și de a urma pilda jertfei lor pentru binele obștesc (reproducere după site-ul www.7-zile.com/2011/06/30/patriarhul-miron-cristea/).

CULTUL EROILOR LA TOPLIȚA ROMÂNĂ

Toplițenii și locuitorii comunelor din jur au fost mereu animați de sentimentele de pioșenie față de eroii căzuți în Primul Război Mondial, dar nu numai. Un exemplu bun de urmat venea de la preoțimea locului, cu care patriarhul Miron Cristea ținea permanent legătura, ca fiu al ținutului, precum și de la învățătorii și profesorii din școlile toplițene și dimprejur, de la membrii Asociațiunii ASTRA, care întrețineau vii aceste sentimente. Îndeplinirea datoriei față de eroi era materializată și prin amenajarea cimitirelor destinate acestora.

În Toplița perioadei interbelice au existat două cimitire militare intrate în conștiința comunității cu denumirea „Toplița română” și „Toplița germană”, în primul fiind înhumați soldați români, iar în al doilea, germani, maghiari, austrieci, italieni, cehi, ucraineni, ruși și alții, care au murit în Primul Război Mondial. Cimitirul „Toplița română” a fost amenajat în 1925, de primăria din localitate, la insistențele Patriarhului Miron Cristea, din partea administrației implicându-se activ notarul Petre A. Boțianu. Cu acest prilej au fost exhumați și 303 militari români identificați pe raza județului Mureș, mai ales pe Valea Gurghiului și Mureșului Superior. Necropola amplasată la circa 9 km de gara Toplița, pe drumul care duce spre Borsec, avea o suprafață de 884 m², fiind împrejmuită de un zid de piatră fășuită, lung de 40 m la șosea, terminat cu creneluri de mici dimensiuni în partea superioară. Pe partea frontală a acestuia a fost înălțată o cruce de 5 m, din ciment, acoperită cu șindrila, având amplasată o placă de bronz cu o inscripție concepută de Miron Cristea, cu un text emoționant, foarte cunoscut:

„Ostași eroi din Vechiul Regat: Binecuvântată a fost clipa în care ați trecut în Ardealul fraților voștri, dezrobindu-i prin jertfa voastră de mucenici. Recunoștința tuturor v-a așezat spre vecinică odihnă în acest loc de cinste, drept neuitate pilde ale iubirii de neam și de țară pentru cei de azi și de viitor. Ardealul vi să-nchină! Toplița română. 1925. Miron, Patriarhul României”⁵⁸.



Fig. 4. Cimitirul eroilor români de la Toplița-Gura Secului, amenajat în 1924 (reproducere după lucrarea: *Petru A. Boțianu. Memorii. Discursuri. Documente. Studii social istorice. Povestiri de vânătoare*, Tg. Mureș, Editura Fundației Chirurgicale „Sf. Ioan”, 2002, p. 420).

La sfințirea și așezarea antimisului la Mănăstirea Toplița în 28 octombrie 1928, ctitorie a Patriarhului Miron, în cuvântarea sa el asociază jertfa pentru părinții săi cu a eroilor neamului afirmând: „Ca fiu al acestor plaiuri, vrut-a Domnul să mă învrednicească să-i închin acest locaș, în comuna mea natală, pentru pomenire părinților mei țărani și a ostașilor jertfiți pentru desrobirea neamului”⁵⁹. Și prelatul continuă cu precizarea: „De aceea noi cei de la cârma Țării, am socotit ca o sfântă, românească și bisericească îndatorire, de a învia din cenușa lor vechile așezări bisericești în care s-a zămislit unitatea sufletească a poporului român, din

⁵⁸ Cătălin Fudulu, *Monumente și opere comemorative de război din Toplița*, în „Sangidava”, Tg. Mureș, Editura Ardealul, Centrul Cultural Toplița, 2007, nr. 1, p. 256.

⁵⁹ Octavian D. Bucur, Carmen M. Bucur, *Toplița Română în publicistica interbelică (1927–1940)*, Cluj-Napoca, Editura Academic Pres, Universitatea de Științe Agricole și Medicină Veterinară Cluj-Napoca, 2004, p. 241, apud Ioan Tolan, *La mănăstirea Toplița. Cuvântarea Î.P.S. Patriarhului, Înalt Regent*, în „Universul”, 2 iunie, 1928.

care apoi cu jertfele grele ale ostașilor din vechiul regat, a răsărit, ca ceva firesc România Mare, una și nedespărțită⁶⁰. Toplițenii făceau adevărate pelerinaje la cimitirul eroilor în perioada interbelică. Corespondentul Ioan Tolan din Toplița, pentru cotidianul „Dimineața”, relatează în 1929: „Pomenirea eroilor pentru întregirea neamului s-a făcut cu toată solemnitatea cuvenită la cimitirul de la «Gura Secului», situat la 5 km de comună. La această pioasă ceremonie au asistat toate autoritățile, școlile și un public numeros. Deplasarea s-a făcut cu două trenuri industriale, împodobite cu brad și drapele. Tot cu această ocaziune s-a făcut reînhumarea unui erou căzut în luptele din 1916 și găsit acum pe muntele din apropiere de «Fâncelul» D-nii Boțian Petru, Sigarteu Teodor și Oprea Nicolae au evocat jertfele aduse de acești eroi în majoritate necunoscuți, pentru unitatea națională”⁶¹.

Autoritățile locale însă nu întotdeauna au colaborat eficient cu Societatea „Cultul Eroilor” și, din lipsa fondurilor, altele din neimplicare sau alte motive, au lăsat în paragină monumentele eroilor în anumite perioade. De pildă, Arhiva Oficiului Național pentru Cultul Eroilor înregistrează un document din 1931, în care se semnală de către generalul Rosetti, aflat în trecere din Toplița spre Borseac, că Cimitirul „Toplița română” se afla în paragină, fiind neîngrijit, cu cruci prăbușite, inscripții șterse, iar troița de stejar înnegrită de intemperii⁶².



Fig. 5. Pelerinaj de Ispas la Monumentul Eroilor de la Toplița – Gura Secului, cu trenul forestier în anul 1932 (reproducere după: Octavian D. Bucur, Carmen M. Bucur, *Toplița Română în publicistica interbelică (1927–1940)*, p. 398).

⁶⁰ *Ibidem*, p. 242.

⁶¹ *Ibidem*, p. 301, apud Ioan Tolan, *Toplița. Ziua Eroilor*, în „Dimineața”, 16 mai 1929.

⁶² Cătălin Fudulu, *art. cit.*, p. 257.



Fig. 6. Festivitate la Monumentul-Mausoleu de la Toplița-Secu, 2014 (reproducere după: <http://www.apollo-blog.com/2014/05/ziua-eroilor-2014-toplita-secu.html>).

În 1939 a fost edificat, prin noi eforturi, Monumentul-Mausoleu de la Gura Secului, al eroilor români, prin desființarea practic a cimitirului de onoare „Toplița română”, când au fost exhumate și aduse aici și alte oseminte, ale celor căzuți în luptele pentru eliberarea Ardealului (din zona Borsec, Corbu, Tulgheș), alături de cele din vechiul cimitir și care au fost depuse în cripta de la bază și în nișele laterale. Aici își au odihnă veșnică cei 771 de ostași eroi căzuți în luptele de eliberare a Ardealului în Primul Război Mondial la porțile Topliței⁶³. Necropola a fost împrejmuțată cu un zid din blocuri de granit și lanțuri, iar accesul la monument se realizează prin scări cu trepte monumentale. Pe frontispiciu sunt amplasate o cruce și două plăci, cea din bronz de pe monumentul din 1925 concepută de Miron Cristea, cu însemnele regale (în perioada comunistă demontate), la care s-a adăugat una și din partea Societății „Cultul Eroilor” cu următoarea inscripție: „Vouă

⁶³ Monumentul Mausoleu a fost realizat de data aceasta din beton, piatră de trahit buciardată și fier, având dimensiunile de 5 m × 3,5 m × 10 m. Din cei 771 ostași, doar 25 eroi români au fost identificați și depuși în firdi individuale, iar ceilalți 746 neidentificați au fost depuși în osoarul aflat la o adâncime de 2 m. Dintre cei 771 militari, 12 au fost ofițeri și subofițeri, 13 soldați de trupă, provenind din 7 regimente diferite de infanterie (55, 56, 60, 62, 66, 67, 77) și Regimentul 9 Vânători.

ostașilor români vi s-a ridicat acest monument din partea Societății Cultului Eroilor. În cinstea voastră că ne-ați scos de sub jugul streinilor și ne-ați alipit la Țara Mamă. Miron, Patriarhul României”⁶⁴.

CONCLUZII

Asocierile cultului eroilor cu ritualurile politice, cu discursurile ideologice și sărbătorile politizate au atras atenția și au generat diferite teme și proiecte de cercetare, unele recente, deosebit de consistente, elaborate cu ocazia aniversării Centenarului Marelui Război. Printre lucrările apărute, care pot fi luate ca referință, ne-a atras atenția în mod deosebit și o teză de doctorat susținută la Universitatea clujeană⁶⁵, deosebit de utilă și în analiza lucrării noastre, motiv pentru care cităm din rezumatul acesteia mai departe. Sintetizând, autorul tezei susține că sărbătorile și sărbătorirea angajează istoria și adevărul istoric, atât la nivelul discursului istoriografic, cât și la nivelul scenariului sărbătorii. În general, evenimentele istorice comemorate sunt premeditate și montate într-un scenariu aparte, la care participă instituționalul (stat, armată școală etc.), organizațiile și partidele politice. Astfel, sărbătorile istorice devin politizate, instrumentalizate. Are loc în acest mod un fel de *pervertire a sărbătorilor în prilej și spațiu de performare a unor discursuri ideologice* (subl. n.) impuse și controlate de Putere, aceasta fiind principala caracteristică a sărbătorilor. Scopul acestor rituri politice profund formalizate urmărește impunerea unei imagini despre realitățile socio-economice, politice și culturale întocmai cu litera și spiritul mitologiilor elaborate. În cazul sărbătorilor comuniste din România, ținute după modelul impus de comunismul sovietic, se produce treptat o schimbare paradigmatică în conținutul referentului sărbătorilor, acestea deplasându-se dinspre un registru exclusivist de mituri științifice fundamentate de marxismul vulgar spre un registru simbolic care a integrat treptat miturile naționale. Astfel, perioada instaurării și consolidării regimului comunist a fost urmată de transformarea lentă a arsenalului simbolic instrumentat cu ocazia acestor sărbători și de o dinamică constantă a discursului identitar al regimului. *Resemantizarea unor forme ale riturilor publice* (subl. n.) a fost percepută de elita locală ca o problemă tehnică de organizare. Cu toate acestea, eșecul calendarului festiv al regimului s-a datorat în mare măsură acestei interpretări greșite: au fost integrate strategii de schimbare a mentalității colective, și nu de rafinare a activităților simbolice ritualizate; strategia integratoare a „tradițiilor progresiste” a

⁶⁴ Dorel Marc, *Patriarhul Miron Cristea și Cultul Eroilor Marelui Război în Toplița Română*, în: „Sangidava”, 5, (XI), serie nouă, Centrul Cultural Toplița, Fundația „Miron Cristea”, Tg. Mureș, Editura Nico, 2017, p. 63–70.

⁶⁵ Silviu Tăraș, *Sărbătorile și sărbătorirea în mentalitatea colectivă în perioada comunistă. Analiză istorico-antropologică*, teză de doctorat, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, coord. prof. univ. dr. Doru Radosav, 2013 (rezumat).

fost singura opțiune în acest sens pentru comunitatea locală⁶⁶. Abandonarea proiectului „tradițiilor locale” și impunerea discursului gloriei naționale a însemnat și sfârșitul unei perioade în care s-a creat un calendar festiv, care a putut emite pretenții de participare voluntară și care a creat legitimitate, în primul rând pentru elita locală a nomenclaturii.

Amintim la final că, după cum se știe, cultul eroilor a fost integrat în calendarul festiv, din nou după 1990, legat de sărbătoarea creștină Înălțarea Domnului (Ispas). O analiză a acestui fenomen și o resemantizare a lui trebuie să țină seama de conceptele de *sărbătoare* și *sărbătorire*, care sunt definite în relație cu scopul utilizării lor. În cazul studiului sistemului ritual din perioada în care dominația partidului comunist a fost impusă și menținută în România, trebuie analizate și consecințele generate în mentalitatea colectivă până în perioada actuală. *Sărbătorile publice din perioada comunistă au reprezentat acțiuni de socializare politică ritualizate* (subl. n.) care au dominat spațiul public și au reprodus imagini proiectate ale memoriei colective. Totodată, *sărbătorile și monumentele sunt considerate în același timp vehicule ale memoriei* (subl. n.), interpretate ca modalități în care comunitățile construiesc raționamente despre trecut. Întrucât conceptul de ritual este folosit în sensul de activitate socială repetitivă, standardizată din punct de vedere cultural, cu un caracter primordial simbolic și efectuată în scopul influențării acțiunilor umane, rămâne să ne concentrăm studiile viitoare în sensul descifrării noilor comportamente culturale manifestate în perioada postcomunistă. De asemenea, trebuie urmărită evoluția calendarului festiv modelat de rațiunile exercitării puterii de legitimare, precum și câmpul semantic construit al sărbătorilor și monumentelor care devine un referent ce oscilează între diferite registre interpretative, între ideologie și moștenirea comunității locale, implicit în spațiul transilvan, cu particularitățile sale specifice.

⁶⁶ *Ibidem.*

REUNIUNILE MARIANE ALE BISERICII GRECO-CATOLICE DIN PROTOPOPIATUL MUREȘULUI ÎN PERIOADA PRIMULUI RĂZBOI MONDIAL ȘI DUPĂ MAREA UNIRE DIN 1918

LAURA POP

The Virgin Mary Reunions of the Greek-Catholic Church from Mureș Deanery in the First World War and after the Great Union of 1918

In Transylvania, at the beginning of the 20th century, in many Greek-Catholic parishes, there were set up a serie of local women religious associations, dedicated to the Virgin Mary. During the First World War, the bishops try to centralize these local reunions, on a basis of a unique statut, in a big reunion at Blaj. From now on their purpose is mainly to support the women who lost their husbands, fathers and brothers on the battlefield. The archive documents reveal where exactly in the Mureș County the religious reunions were taking place and their role in supporting women during the First War World and after the 1918 Union of Transylvania with Romania.

Keywords: *Women Religious Associations, Greek-Catholic Church, Transylvania, First World War, the Year 1918, the Great Union of Transylvania with Romania*

Cuvinte-cheie: *Asociații religioase de femei, Biserica Greco-Catolică, Transilvania, Primul Război Mondial, anul 1918, Marea Unire a Transilvaniei cu România.*

AȘOCIAȚIONISM ÎN TRANSILVANIA ÎN PREAJMA PRIMULUI RĂZBOI MONDIAL

Secolul al XIX-lea a fost secolul romantismului, dar și al asociaționismului, atât cel cultural, cât și cel economic, religios, filantropic. „În Transilvania acest fenomen s-a manifestat mai activ îndeosebi cu începere din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și a generat apariția casinelor, a societăților de lectură a elevilor sau a studenților, constituirea reuniunilor de cântări și muzică, a reuniunilor de femei sau cele închinare Sfintei Fecioare Maria”¹. Dacă asociațiile culturale² ale românilor din Transilvania, în perioada secolelor XIX–XX, sunt mai bine cercetate și cunoscute, având în vedere rolul lor important în formarea identității naționale, cele filantropice sunt mai puțin studiate.

¹ Iulia-Maria Pop, *Reuniunea „Mariana” a învățătorilor greco-catolici din Năsăud. Statute și forme de organizare*, în „Revista Bistriței”, XXIII, 2009, p. 211.

² Liviu Maior, Ioan-Aurel Pop, Ioan Bolovan (coord.), *Asociaționism și naționalism cultural în secolele XIX–XX*, Academia Română, Cluj-Napoca, Centrul de Studii Transilvane, 2011.

La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, ca urmare a mișcării feministe din Occident, se agită spiritele și în lumea femeilor din Ardeal. La 1850 se înființează Reuniunea Femeilor Române la Brașov, model pentru alte reuniuni similare la Șimleul Silvaniei, Lugoj, Deva, Mediaș, Sibiu, Făgăraș.

În perioada 3/17–4/7 iunie 1913 a avut loc Primul Congres al asociațiilor feminine ardelene la Brașov, sub conducerea Mariei Baiulescu³, iar „dezbaterile de la Congresul de la Brașov s-au purtat în jurul următoarelor probleme: educația fetelor, cultivarea sentimentelor religioase și îngrijirea bisericilor; păstrarea motivelor naționale îndeosebi în port; educația pentru gospodărie și industrie casnică; înființarea de așezăminte filantropice pentru bolnavi și săraci; deschiderea unui mare orfelinat românesc”, după cum scria Valer Moldovan în „Gazeta Transilvaniei” de la acea vreme⁴.

După cum se observă, chestiunile discutate reflectă modul cum era privită femeia în epoca respectivă, model de pietate religioasă, protectoare a valorilor naționale, gospodină, responsabilă de problemele filantropice, de îngrijirea bătrânilor, bolnavilor și orfanilor. În această epocă, a națiunilor, pe lângă responsabilitățile de familie și cele religioase, femeii române din Transilvania i se adaugă și cele legate de conservarea identității naționale.

Una dintre problemele importante discutate la congres a fost educația fetelor, apropierea educației fetelor de cea a băieților, mai ales că acum miza este mult mai mare, educația în spirit național. În această perioadă, „educația fetelor reprezintă un leitmotiv în scrisul lui Barițiu, formulat mai întâi în „Curierul de ambe sexe”, mai apoi în articolele din „Gazeta Transilvaniei”, precum cel din 1853 în care deplângea inegalitatea între educația băieților și a fetelor, în condițiile în care cei dintâi aveau parte în școli de o experiență socială și un univers deschis spre lume, în timp ce pentru fete școala rămânea încă mai degrabă un univers concentraționar”⁵. Preocupat de îmbunătățirea educației fetelor, el descria foarte plastic diferența dintre educația băieților și a fetelor: „Dacă ne silim a împinge tinerimea de secs (sic!) bărbătesc pe calea științelor și a culturii moderne, apoi iată că nu ne mai putem lăsa nici fiicele noastre ca să măture cenușia și să stea după cuptoriu”⁶. Deși revoluționar, modelul de educație propus de Barițiu nu diferă foarte mult de cel clasic din epoca respectivă, căci scopul acestei educații nu e o femeie independentă, concept total străin în acea epocă, ci o femeie care să știe aprecia și educa bărbatul cu care se va căsători: „nu voiesc eu femei filosoafe, voiesc însă

³ Corina Teodor, *O istorie din fărâme: Protopopiatul greco-catolic al Mureșului la începutul secolului XX*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2017, p. 296.

⁴ *Ibidem*, p. 297.

⁵ Corina Teodor, *Silue feminine în epoca șaguniană. Secvențe din discursul elitar și din realitatea parohială*, în „Annales Universitatis Apulensis. Series Historica”, 14/1, 2010, p. 196, accesibil pe internet la adresa: http://diam.uab.ro/istorie.uab.ro/publicatii/colectia_auash/annales_14_1/14_corina_teodor.pdf.

⁶ „Gazeta Transilvaniei”, nr. 45 (21/9 iunie 1865), p. 177–178.

femei atât de luminate și de simțăminte atât de nobilitate, încât ele să știe aprecia în bărbatul erudit știința, în bărbatul patriot virtutea civilă, în naționalist elanul național, în luptătorul pentru libertate sacrificiale lui, în omul de caracter virtuțile lui. Voiesc femei care să știe din capul locului, că dacă se mărită, au să placă numai lui Dumnezeu și bărbatului. Iară dacă cumva acesta este un om brutal, femeia să-l știe desarma, cu blândețile sale, dacă este un leneș, să-l știe împintena prin ecsemplul propriu de econoamă și chivernisitoria bună; iară dacă el este nefericit fără culpa sa, ea să-i toarne balsam vindecătoriu în anima sfâșiată de doreri”⁷. Condiția femeii continuă să fie raportată la cele două axe tradiționale ale vieții ei: familia și Biserica, la care se adaugă națiunea. Abia în preajma Primului Război Mondial, la Congresul Uniunii Femeilor Române din Ungaria, Maria Cosma, din partea Reuniunii Femeilor Române din Sibiu, propune „să se stăruiască U. pe lângă membrele ei să se înceapă cu înființarea de azile pentru ocrotirea copiilor a căror mame sunt silite să plece zilnic la muncă”⁸.

Problemele legate de îngrijirea bisericilor, cele filantropice, îngrijirea bolnavilor, a săracilor și copiilor erau scopurile principale ale reuniunilor mariane, așa încât putem afirma că există o strânsă legătură între asociațiile de femei laice și reuniunile religioase de femei, ambele urmărind același model feminin. Reuniunile laice de femei și-au încetat activitatea în perioada Primului Război Mondial, continuând totuși să se ocupe de acte de caritate și de îngrijirea bolnavilor în spitale, dar reuniunile mariane și-au continuat activitatea și în perioada războiului, mai ales că multe dintre ele abia acum se înființează.

CE SUNT REUNIUNILE MARIANE? DEFINIȚIE, SCOPURI, ISTORIC, DENUMIRI

Reuniunile mariane au fost înființate, la sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX, ca asociații devoționale în cadrul Bisericii Greco-Catolice a românilor din Transilvania, ca forme de pietate religioasă dedicate cultului Fecioarei Maria. Originea lor se află în secolul al XVI-lea, când, în cadrul Bisericii Romano-Catolice, pe fondul Contrareformei, sunt organizate astfel de reuniuni ca reacție la respingerea cultului sfinților și Fecioarei Maria de către protestanți.

Definiția Reuniunilor mariane la noi a fost dată de Alois Ludovic Tăutu în cartea *Ce sunt și cum trebuie organizate reuniunile mariane*, supranumită „manual al reuniunilor mariane”. „Potrivit acestuia reuniunile mariane erau societăți religioase ce aveau drept scop intensificarea vieții religioase și morale, căutând a forma din fiecare membru al lor un adevărat caracter de creștin, prin practicarea

⁷ Corina Teodor, *art. cit.*, p. 197.

⁸ *Anuarul Reuniunii femeilor române din Sibiu pe anul 1913/1914*, Sibiu, Editura Reuniunii, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1914, p. 10.

unei devoțiuni speciale către Fecioara Maria, perfecționarea caracterului în lumina principiilor creștine și apostolatul caritativ”⁹. Perioada de apogeu a reuniunilor mariane în România a fost în anii 30 ai secolului al XX-lea, acestea fiind desființate în 1948¹⁰, odată cu desființarea Bisericii Greco-Catolice de către regimul comunist, și reînființate după 1990.

Cea mai veche reuniune mariană de la noi, după Aloisie Ludovic Tăutu, a fost Reuniunea mariană de la Cluj, înființată în 1902, cu statute aprobate în 1903¹¹, însă reuniunile de femei sunt mai vechi. Reuniunile de femei din satele din județul Alba, de exemplu, pe lângă scopul principal, de înfrumusețare a bisericii, mai aveau și alte scopuri: la Cricău „blamarea păcatelor grele: sudălmile, lenea și bețiile”, la Boz „abținerea de la sudălmi și înjurături”, iar la Doștat „stârpirea credinței deșarte, a vrăjilor, descântecele și datul cu cărțile”¹².

Primele statute-tip pentru reuniunile mariane au fost elaborate în Dieceza (episcopia) Gherla, la hotărârea episcopului Vasile Hossu, care, prin ordinul nr. 5518/27 iunie 1914, constatând influența pe care o poate avea o astfel de reuniune, a hotărât elaborarea primelor statute-tip pentru reuniuni mariane, anume *Statutele Reuniunii femeilor greco-catolice române din Dieceza Gherla „Cununa Prea Curatei Vergure Maria”*¹³. După cum remarcă Lavinia Buda, „această etapă a stat sub auspiciile Primului Război Mondial, determinând reuniunea să-și lărgescă sfera de activitate prin preocuparea pentru ajutorarea ostașilor răniți și bolnavilor aflați în spitalele din Cluj”, ceea ce o face să-și pună întrebarea „dacă reuniunea din Cluj își merita numele de reuniune mariană fiind aplecată mai curând spre activități umanitar-caritative și mai puțin spre cele de pietate”¹⁴.

Denumirile acestor reuniuni diferă de la o perioadă la alta, la început denumirea era „Reuniunea femeilor greco-catolice pentru decorarea bisericii”, mai târziu „Reuniunea Sf. Maria ale femeilor greco-catolice române” și, după Primul Război Mondial, „Reuniunea mariană”.

⁹ Aloisie Ludovic Tăutu, *Ce sunt și cum trebuie organizate reuniunile mariane*, Oradea, 1929, p. 11–12, apud Lavinia Buda, *Reuniunile Mariane din Sălaj. Studiu de caz: Reuniunea Mariană A Femeilor Române Unite din Dragu* în: „Acta Mvsei Porolissensis. Istorie – etnografie”, XXXIV, Zalău, 2012, p. 71.

¹⁰ Lavinia Buda, *stud. cit.*, p. 75.

¹¹ Alois Ludovic Tăutu, *op. cit.*, p. 37, apud Lavinia Buda, *Reuniunea „Sf. Maria” a femeilor române greco-catolice din Cluj, o „reuniune mariană atipică” / The „Saint Mary” Reunion of the Romanian Greek-Catholic Women of Cluj, an „Atypical Marian Reunion*, în: „Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Graeco-Catholica Varadiensis”, nr. (LVII) 2, 2012, p. 6, <http://studia.ubbcluj.ro/download/pdf/786.pdf>, accesat la 4 oct. 2017.

¹² <https://alba24.ro/expozi%C8%9Bia-opera-sociala-a-reuniunilor-de-femei-deschisa-la-arhivele-din-alba-poate-fi-vizitata-pana-pe-28-iulie-98076.html>, accesat la 31 iulie 2017.

¹³ Lavinia Buda, *Reuniunea „Sf. Maria” a femeilor române greco-catolice din Cluj...*, *art. cit.*, p. 10.

¹⁴ *Ibidem*.

REUNIUNILE MARIANE ÎN PROTOPOPIATUL GRECO-CATOLIC AL MUREȘULUI

În perioada Primului Război Mondial, parohiile Protopopiatul Greco-catolic al Mureșului au avut o serie de probleme financiare, dar au suferit și de lipsa preoților, multe fiind vacante perioade lungi de timp; astfel, parohia Ernei, în 1918, era vacantă de 4 ani, Hărțău și filia Cuișd de 3 ani și jumătate, Mădărașul de Câmpie și Fecheteul Mădărașului de un an, Vaidacuta de 10 luni, iar Ceaușul de Câmpie recent¹⁵. Pe lângă problemele generate de război, în Protopopiatul Greco-catolic al Mureșului se resimțeau încă efectele împărțirii sale în două, din 1913, după înființarea Episcopiei Greco-catolice de Hajdúdorog. Atunci, majoritatea parohiilor (17 și 7 filii) au păstrat denumirea veche de Protopopiatul Greco-catolic al Mureșului, rămânând în subordinea Mitropoliei Greco-catolice de la Blaj, dar sediul s-a mutat de la Târgu-Mureș la Band, prin Decretul din 11 martie 1913, iar alte 7 parohii, între care și Târgu-Mureș, au fost alipite nou-înființatei episcopii maghiare, prin intermediul Vicariatului Secuimii, noul protopopiat numindu-se Protopopiatul Greco-catolic al Târgu-Mureșului¹⁶. După Unirea Transilvaniei cu România, în 1918, cele două protopopiate ale Mureșului se reunesc într-unul singur, cu sediul la Târgu-Mureș, însă Șematismele preoților greco-catolici confirmă unirea celor două protopopiate abia în 1932. Astfel, după *Șematismul clerului arhidiecezei greco-catolice de Alba Iulia și Făgăraș pe anul 1923*, încă se menținea separarea celor două protopopiate, apărând două districte Mureș, unul subordonat Blajului și celălalt în Vicariatul Secuimii. Primul cuprindea 17 parohii: Bandul de Câmpie, Bardoș, Ceaușul de Câmpie, Erneiul Mare, Hărțău, Mădărașul de Câmpie, Meneșul de câmpie, Nirașteu, Oroiu de câmpie, Oroiu Secuiesc, Săbadul de câmpie, Sângeorgiu de Mureș, Sântana de Mureș, Sântioana, Șamșudul de Câmpie, Tirimia Mare, Vaidacuta¹⁷. Districtul Mureș, condus de protopopul Elie Câmpeanu, din Vicariatul Secuimii, cuprindea următoarele parohii: Bolintineni, Crăciunești, Ivănești, Lăureni, Roteni, Sântandrei, Sovata, Șard, Tg. Mureș, Troița, Tirimia Mică¹⁸. În Șematismul din 1929 se menține separarea celor două protopopiate ale Mureșului, protopopiatul Mureș-Câmpie, subordonat Blajului, și Mureș-Secuime ce ține de Vicariatul Secuimii¹⁹. Abia Șematismul din 1932 menționează doar un singur protopopiat, districtul Târgu-Mureș, condus de Elie Câmpeanu, cu 33 de parohii: Bolintineni, Ceaușul de Câmpie, Chinari, Crăciunești,

¹⁵ Corina Teodor, *art. cit.*, p. 106.

¹⁶ *Ibidem*, p. 70, 96, 114, 267.

¹⁷ *Șematismul Veneratului Cler al Arhidiecezei Mitropolitane greco-catolice române de Alba-Iulia și Făgăraș pe anul 1923*, Blaj, Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, 1923, p. 51.

¹⁸ *Ibidem*, p. 69.

¹⁹ *Șematismul Veneratului Cler al Arhidiecezei Mitropolitane greco-catolice române de Alba-Iulia și Făgăraș pe anul 1929*, Blaj, 1929, Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, 1929, p. 47, 65.

Ernei, Glodeni, Hărtău, Ivănești, Lăureni, Miercurea Nirajului, Ogari, Oroi, Oroiu de Câmpie, Păsăreni, Roteni, Sângeorgiul de Mureș, Sânmărghita, Sântana de Mureș, Sântandrei, Sântioana de Mureș, Șardul Nirajului, Săușa, Tg. Mureș (I, II, III), Tirimia, Vaidacuta, Voiniceni²⁰. Lucrurile s-au schimbat în Arhidieceza greco-catolică a Albei Iulia și Făgărașului, în urma Concordatului între papalitate și Regatul României, din 10 mai 1927²¹, ratificat în 1929 în România.

În timpul războiului, protopopul Mureșului a fost Dionisie Decei, cel care a fost și delegat, ca protopop, la Marea Adunare Națională din Alba-Iulia²². Dionisie Decei a rămas loial monarhiei austro-ungare în vremea războiului, recomandând clerului din subordine să rămână în liniște; cu toate acestea, după intrarea României în război, în perioada 22–25 noiembrie 1916 a fost arestat preventiv la Cluj și i-au fost confiscate actele pe anii 1914, 1915 și 1916, fiindu-i returnate abia la 1 februarie 1917, dar lipseau unele acte oficiale din 1915²³. În anul 1916, după intrarea României în război, „majoritatea intelectualilor români (preoți, dascăli, profesori, notari) au fost arestați și internați în lagărele de la Cluj, Făgăraș, Sopron și Szegeđ, acuzați de colaboraționism”²⁴.

Primele reuniuni mariane în Protopopiatul greco-catolic al Mureșului, după cum reiese din documentele de arhivă, s-au înființat la 1909, la Band și Vaidacuta. La 19 aprilie 1909, Dionisie Decei, preot la Bandul de Câmpie, cere oficiului protopopesc să trimită spre aprobare statutele „Reuniunii pentru decorarea Bisericii greco-catolice din Bandul de Câmpie” la Consistoriul arhiepiscopesc: „În 18 l.c. mi-a succes a întruni femeile române gr. catolice în Reuniunea pt. decorarea bisericii gr. cat. din Bandul de Câmpie. Cu această ocaziune s-a desbătut și primit proiectul de statute alăturate cu toată supu(ne)rea aici. Dimpreună cu protocolul luat în aceia adunare, rugându-mă umilit, ca să binevoii a le înainta Preaveneratului Consistor arhiepiscopesc în scopul obținerii și prevederii cu clauzula de aprobare prescrisă, ca astfel apoi Reuniunea să se poată constitui definitiv și să-și înceapă activitatea cât mai în grabă”²⁵.

La 23 mai 1909, parohul greco-catolic din Vaidacuta, Augustin Nilca, trimite la oficiul protopopesc greco-catolic al Târgu-Mureșului protocolul unui proiect de statut al Reuniunii pentru împodobirea bisericii greco-catolice din localitate spre aprobare²⁶, iar la 22 iunie vine aprobarea de la mitropolitul Albei Iulia, Victor Mihaly la protopopul M. Oșorheiului, Iosif Vancea, pentru „Statutele Reuniunii

²⁰ Șematismul Veneratului Cler al Arhidiecezei Mitropolitane greco-catolice române de Alba-Iulia și Făgăraș pe anul 1932, Blaj, Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, 1932, p. 179–180.

²¹ *Ibidem*, prefață.

²² Corina Teodor, *art. cit.*, p. 75.

²³ *Ibidem*, p. 122.

²⁴ Conf. dr. Ana Victoria Sima, *Ardelenii în Marele Război*, în *România în Marele Război. Romania in the Great War*, București, Muzeul Național de Istorie a României, 2016, p. 314.

²⁵ Direcția Județeană Mureș a Arhivelor Naționale din România (DJMANR), Fond „Protopopiatul greco-catolic Târgu-Mureș”, Dosar 1015/1909, f. 1.

²⁶ *Ibidem*, f. 2.

femeilor române greco-catolice din Vaidacuta pentru decorarea bisericii gr. cat.”²⁷ și pentru „Statutele Reuniunii femeilor române pentru decorarea bisericii gr. cat. din Bandul de Câmpie”, dar cu o revizuire la pct. 10 „rațiunile aprobate le transpune curatorului bisericesc ca împreună cu rațiunile bisericești să le subștearnă Preonoratului Ezactorat arhidiecezan spre revizuire și aprobare”²⁸.

Reuniunile mariane se înmulțesc în preajma Primului Război Mondial și în Protopopiatul greco-catolic al Mureșului; la 1911 se înființează o reuniune la Ceaușul de Câmpie, în 1914 la Sântana de Mureș, iar în 1918 la Sângeorgiu de Mureș, dar multe parohii din protopopiat nu au încă astfel de reuniuni și nici nu consideră necesară înființarea lor.

Într-o scrisoare trimisă de Protopopiatul greco-catolic al Mureșului din Band, către Ordinariatul din Blaj, la 20 ianuarie 1914, pentru aprobarea „Statutelor reuniunii femeilor greco-catolice române din Sântana de Mureș”, se menționează că protopopul, în noiembrie 1912, a îndemnat pe toți preoții din districtul Mureș să înființeze, cu sprijinul învățătorilor și altor bărbați vrednici din parohie, reuniuni de femei, cor bisericesc, să țină prelegeri poporului și să se ocupe cu instrucția analfabeților. Primul care a răspuns a fost preotul Ioan Roman, administrator parohial în Sântana de Mureș, unde în „Reuniunea de femei Sf. Maria” s-au înscris peste 40 de membre²⁹. Denumirea reuniunii din Sântana de Mureș diferă în scrisorile trimise la diverse instituții, în scrisoarea trimisă la protopopiat apare denumirea de „Reuniunea femeilor greco-catolice române din Sântana de Mureș”³⁰, în cea trimisă la Consistoriul Arhiepiscopal din Blaj denumirea asociației este „Reuniunea Sfânta Maria a femeilor gr. catolice române din Sântana de Murăș”³¹, iar în răspunsul trimis la 21 mai 1914, la chestionarul protopopiatului din 1 decembrie 1913, denumirea este „Reuniunea Sfânta Maria a femeilor gr. cat. române din Sântana de Murăș”³².

La chestionarul trimis de protopopiat în 1913, referitor la reuniunile mariane, corul bisericesc și colecta pentru copii săraci, parohul din Ceaușul de Câmpie, Octavian Mihălțianu, răspunde în 20 mai 1914 astfel: 1. Reuniunea Sf. Maria a fost înființată în anul 1911. 2. Nu este cor bisericesc de băieți. 3. Colecta pentru copii săraci nu s’a făcut nefiind subscrisul înainte de sărbătoarea Nașterii Domnului în parohie³³.

Preotul Ioan Roman, din Sântana de Mureș, menționează, într-o scrisoare, din 21 mai 1914, existența reuniunii de femei și precizează faptul că dorește să înființeze și o reuniune a bărbaților temperanți. „Avem statutele noastre, pe cum

²⁷ *Ibidem*, f. 3.

²⁸ *Ibidem*, f. 4.

²⁹ *Ibidem*, dosar 1119/1914, f. 1^v.

³⁰ *Ibidem*, f. 1.

³¹ *Ibidem*, f. 2.

³² *Ibidem*, f. 6.

³³ *Ibidem*, f. 5.

aveți cunoștină, aprobate de Prea Ven. Ordinariat Arhiepiscopesc de Alba Iulia și Făgăraș. Prosperează până acum destul de mulțumitor având Reuniunea la 50 membri cari își fac datorință. În curund am nădejde să avem o a doua reuniune a bărbaților temperanți”³⁴.

În anul 1915, Reuniunea Sf. Maria a teologilor din Blaj, la aniversarea a 10 ani de la înființare, trimite o scrisoare protopopiatelor greco-catolice din Transilvania, pentru a alcătui o istorie a reuniunilor mariane, întrebând despre existența reuniunilor mariane în parohii, indiferent dacă au statute aprobate sau nu, precum și despre data înființării lor.

Protopopiatul Greco-catolic al Mureșului, cu sediul la Band, primește și el o astfel de scrisoare în 19 ianuarie 1915 care suna astfel: „Înainte de asta cu 10 ani antecesorii noștri au înființat o reuniune cu numele «Reuniunea Sf. Maria a teologilor din Blaj» a cărei țintă principală e lățirea cultului Preacuratei Vergure Maria în cadrele admise de biserica noastră orientală și practicarea pe o scară cât mai largă a virtuților Ei [...]. Din experiență însă știm, că sunt în arhidieceză încă o mulțime de reuniuni mariane afară de acelea pe care le-au înființat membrii reuniunii noastre”. În continuare, se face referire la condițiile vitrege ale vremii, căci suntem în perioada războiului, „deși înțelegem bine multe ocupațiuni ce le aveți, mai ales în timpurile acestea grele, apelăm cu toată umilința și încrederea la sprijinul onorat Domniei voastre [...] Să binevoiiți a ne informa, pe adresa subscrisului, v. prezident, în care parohii (cu numele) districtuale aveți reuniuni mariane, pentru înfrumusețarea bisericii și alte scopuri”³⁵. Drept urmare, Protopopiatul Greco-catolic al Mureșului trimite o circulară parohiilor sale Sângeorgiu de Mureș, Sântana, Bardoș, Săbăd, Ceauș, Șamșud, Mădăraș, cu întrebări despre existența reuniunilor mariane acolo și data înființării lor, însă mai adaugă o întrebare legată de bunurile deținute (bani, veșminte, vase sfinte etc.)³⁶.

Răspunsurile primite de la parohii sunt destul de relevante în ceea ce privește interesul/dezinteresul preoților pentru acest tip de reuniuni. Unii răspund, fără a da detalii, că există sau nu o astfel de reuniune în parohia lor, cum face preotul Vasile Saltelechi din Bardoș (sat inclus azi în municipiul Târgu-Mureș), care scrie că nu există reuniune pentru înfrumusețarea bisericii sau alt scop³⁷. Alții nu văd rostul unor astfel de reuniuni, cum face și preotul din Săbed, Nicolae Gherman, care informează că nu există o astfel de reuniuni și adaugă un comentariu: „și nice a fost lipsă, căci orice lipsește dacă preotul să adresează la credincioși să află totdeauna unu binefăcătoriu care să supluiească acea lipsă”³⁸, subliniind astfel modul în care se strâng banii pentru dotarea bisericii.

³⁴ *Ibidem*, f. 6.

³⁵ *Ibidem*, dosar 1142/1915, f. 1.

³⁶ *Ibidem*, f. 1^v și 3.

³⁷ *Ibidem*, f. 4.

³⁸ *Ibidem*, f. 5.

Acolo unde sunt reuniuni mariane, preoții raportează cu mândrie despre existența și averea acestora. Preotul Ioan Roman din Sântana de Mureș scrie în 12 martie 1915: „Am onoarea a aduce la cunoștință că în parohia Sântana de Murăș este Reuniunea Sf. Maria, a femeilor gr. cat. din Sântana pentru înfrumusețarea bisericii. S-a înființat în anul 1914. Are statute aprobate de Prea. Ven. Ordinariat, în 1914. Averea Reuniunii constă până acum din un steag în preț de 75 cor.”³⁹. La 16 martie 1915, parohul Augustin Nilca din Vaidacuta scrie și el despre reuniunea de femei de acolo: „În parohia noastră este reuniunea de femei pentru înfrumusețarea bes. cu statute aprobate de Ven. Consistor prin înalta scrisoare de data 22 iunie 1909 nr. 39992–1909 [...]”.

Are avere în bani de cor. 632,02”. La 22 martie 1915, preotul greco-catolic din Ceaușul de câmpie, Octavian Mihălțianu, răspunde și el circulei astfel: „1. În parohia Ceaușul de câmpie se află Reuniunea S. Maria. 2. Reuniunea s-a înființat și a fost aprobată de Preaven. Consistor în a. 1911. 3. Din averea Reuniunii s-au cumpărat pe sama s. bisericii: 1) Chivot cu capsulă pentru ducerea s. cuminecături la cei nevoiași în preț de 75 cor.; 2) 2 vase pentru s. Mir în preț de 36 cor. 70 fil. Reuniunea mai dispune încă de 6 cor. bani gata”⁴⁰.

Din anul 1915 se văd deja tendințele de federalizare a reuniunilor mariane din parohii, sub patronajul Reuniunii mariane a teologilor de la Blaj, care trimite un statut-tip pentru înființarea reuniunilor mariane în parohii. În această privință este semnificativă scrisoarea trimisă de la Blaj, la 28 aprilie 1915, protopopului Dionisie Decei, în care se argumentează nevoia de a se înființa reuniuni de pietate în perioada grea a războiului: „În timpuri de calamitate poporul aleargă la Dumnezeu pentru sprijin... Pentru ca poporul nostru să rămână strâns legat de biserică și prin biserică de neam și în timp de pace, contribuie în măsură f. însemnată reuniunile de pietate, care se pot înființa fără zgomot și cu ușurință și în timpurile acestea de grea cumpănă [...]”⁴¹.

Protopopul trimite statutele-tip mai departe la Sângeorgiu de Mureș, Ernei, Bardoș, Săbed, Ceauș, Golomba, Meneș, Culpiu, Cuișd, printr-o circulară din 28 mai 1915, în care susține necesitatea înființării acestora astfel: „Vă îndemn cu tot deadinsu ca în parohiile și filiile conduse de Frățiile voastre unde încă nu sunt în ființă niciun fel de reuniuni, să înființați fără zgomot atari Reuniuni cari cu to(a)t(e) cazne(le) vor contribui în mare măsură la înălțarea simțului de pietate și jertfă spre binele bisericii noastre și întărirea morală a poporului nostru drept credincios”⁴².

În scrisoarea mitropolitului Victor Mihaly, din 10 martie 1916, se precizează expres dorința Arhidiecezei de Alba Iulia și Făgăraș, în subordinea căreia se afla Protopopiatul Greco-catolic al Mureșului, de a centraliza și sistematiza reuniunile

³⁹ *Ibidem*, f. 6.

⁴⁰ *Ibidem*, f. 9.

⁴¹ *Ibidem*, f. 10.

⁴² *Ibidem*, f. 11, 13.

mariane din parohii într-o reuniune mamă cu sediul la Blaj. „Înființându-se în acești ani din urmă cu aprobarea noastră Reuniuni Mariane de femei în multe parohii ale Arhidiecezei de Alba Iulia și Făgăraș și apreciind noi binele spiritual ce rezultă pe urma lor în singuratecele noastre parohii, am hotărât în interesul unei activități și mai intensive și uniforme a acestora, să le dăm o organizare mai sistematică, centralizându-le într-o reuniune matre (?) arhidiecezană cu sediul în Blaj. Mânați de acest gând am încredințat pe Cuviosul D. Alexandru Nicolescu, canonic metropolitan și pe Multonoratul Ștefan Roșianu spiritual și profesor de sf. Teologie să pregătească un proiect de statut al acestor reuniuni centrale. Frățiile lor au și pregătit un astfel de proiect luând de bază statutele reuniunii similare de femei din dieceza Gherlei, deja aprobată de înaltul guvern regesc unguuresc. Acest proiect deci pregătit de Frățiile lor îl transpunem sub și Frăției Tale în mai multe exemplare spre a-l comunica cu singuraticii parohi și a le solicita părerea relativ la dânsul. [...] Nădăjduim că Frăția Ta ne vei da mâna de a pune în executarea acestui plan al nostru. Războiul mondial de acum, secerând atâția bărbați, soți de familie, ne-a impus tuturor o sarcină îndoită de a întoarce privirile spre atâtea mame întristate, și femei și tinere, lipsite de mângâiere și de scut. E de datoria noastră să le întindem noi mângâierile religiunii, să le strângem la sânul sfintei maice biserici, picurându-le în suflet credința creștinească, balsamul mângâierii. Aceasta vom ajunge-o mai ales în sânul reuniunilor mariane de femei unde tronează ca ideal de femeie și mama Preacurata Vergura Maria, a cărei viață și virtuți se propun tuturor membrilor spre imitare. Iată scopul reuniunilor mariane și iată motivul pentru care vrem să promovăm înființarea lor pretutindea, dar mai vârtos să consolidăm organizarea lor”⁴³. Scrisoarea de față relevă și alte scopuri ale reuniunilor mariane în vreme de război, precum și un motiv puternic pentru înființarea lor, anume sprijinirea femeilor rămase fără soții lor, plecați pe front sau decedați în război, femei pentru care religia și reuniunile mariane pot fi o consolare, având ca model pe Fecioara Maria și virtuțile ei, promovate de asociațiile acestea religioase.

În 31 martie 1916, de la Blaj se trimite la Protopopiatul Greco-catolic al Mureșului proiectul Statului reuniunii de la Blaj tipărit, alcătuit după modelul reuniunii de la Gherla. În statut se precizează mai multe scopuri ale reuniunii mariane, pe lângă devoțiunea pentru Fecioara Maria și împodobirea bisericii, și scopul filantropic al acesteia: „a) cultul Preacuratei și Dum. Născ. Vergure Maria; b) ajutorarea, înfrumusețarea și purtarea de grijă de curățenia bis. gr. cat. rom din arhidieceză, toate acestea din dragoste vie față de Euharisticul Hristos; c) înființarea și susținerea unor ateliere de ornate bisericești și de țăsut, și după putință și a altor instituțiuni de binefacere și educație”⁴⁴. În ceea ce privește organizarea reuniunilor parohiale se menționează că „fiecare filială va avea ca director spiritual

⁴³ *Ibidem*, dosar 1170/ f. 2 și 2^v.

⁴⁴ *Ibidem*, dosar 1170, f. 5.

pe preotul, eventual pe cooperatorul local, apoi o directoare, un secretar și un cassar cari vor fi aleși pe timp nedeterminat dintre membrii filialei”⁴⁵.

Protopopul Dionisie Decei trimite statutul-tip al reuniunii printr-o scrisoare circulară la parohiile din Coroisânmartin, Nirașteu (Ungheni), Tirimia Mare și Vaidacuta. Preotul Augustin Nilca din Vaidacuta răspunde la 25 iunie 1916 despre reuniunea mariană de acolo și propune o contribuție mai mică de 2 coroane la reuniune pentru membrii simpli, după cum prevedea statutul-tip de la Blaj. „Subscrisul am înființat reuniunea pentru înfrumusețarea bisericii care dispune de un capital de 677,31 fil. Care în înțelesul statutelor nostru are să se folosească cea mai mare parte la înfrumusețarea⁴⁶ nou edificatei bes. din Vaidacuta. În decursul timpului am esperi(ment)at că cu cât va fi taxa membrilor ordinari mai mică cu atât sânscriu mai multe membre și câștigul moral e mai mare la acea taxă de 2 cor. pentru sătene mi se pare prea mare⁴⁷.

Reuniunile mariane continuă să se înființeze și în anul 1918, în Protopopiatul greco-catolic al Mureșului înființându-se încă două, la Săbed și Sângeorgiu de Mureș. La Sângeorgiu de Mureș, parohul George Târnaveanu anunță înființarea unei reuniuni mariane la 15 iunie 1918, invocând neînființarea ei datorită problemelor financiare ale enoriașilor: „înființarea reuniunii mariane am avut-o la suflet de la începutul începutului și mi-am dat silința a deda femeile și credincioșii deopotrivă la curățenia bisericii și spovedanie deasă și până acum, dar n-am cutezat să-i pun bază în forma de azi pentru multele încurcături financiare în care se află credincioșii de aici. Acum încep a se ușura, iar anul acesta se va plăti toată datoria prin ce se câștigă deplină încredere în persoana preotului, ceea ce deschide-va calea spre bine și înaintare”⁴⁸.

La 15 august 1918, protopopul Dionisie Decei anunța că în protopopiatul său funcționau 5 reuniuni mariane, „din cele două categorii: a) reuniuni de femei pentru înfrumusețarea bisericii (la Band și la Vaidacuta); b) reuniuni de femei pentru înfrumusețarea bisericii și cultivarea pietății (la Sântana de Mureș, la Săbed și Sângeorgiu de Mureș)”⁴⁹.

După Unirea Transilvaniei cu România, în 1918, reuniunile mariane de femei prosperă, crește numărul lor în protopopiat, sporește numărul de membri în reuniuni și averea lor, acestea fiind acum tot mai mult capabile de o serie de acte caritabile. În 1932, din cele 33 de parohii ale Protopopiatului greco-catolic al Târgu-Mureșului, în 10 parohii existau reuniuni mariane: Band (18 membri), Chinari (16 membri), Glodeni (28), Ivănești (55), Ogari (20), Oroiu (27), Sântana

⁴⁵ *Ibidem*, f. 8–9.

⁴⁶ *Ibidem*, dosar 1170, f. 8–9.

⁴⁷ *Ibidem*, dosar 1170/1916, f. 9^v.

⁴⁸ Corina Teodor, *op. cit.*, p. 301.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 301.

de Mureș (32 membri), Șăușa (42 membri), Târgu-Mureș (116), Vaidacuta (72)⁵⁰. Totuși, în unele sate, preoții întâmpină acum mai multe probleme în încercarea lor de a înființa astfel de reuniuni, după cum scria preotul din Sântioana de Mureș, în 1934, Protopopiatului: „Subsemnatul încă în toamna anului 1932, după ce am fost introdus în această parohie am cercat înființarea «Reuniunii Mariane de femei» însă din împrejurările pe cari le voiu relata mai jos nu mi-a succedat. Causa sau motivul din care societatea mariană n'a putut să ia ființă în parohia Sântioana de Mureș este a se atribui indiferentismului total față de cele sfinte”⁵¹. În continuare, face o adevărată descriere a realităților sociale și etnice din satele mixte: „din cauza că acești 40 familii de români amestecați cu marea de unguri la cari lucrează și astăzi, nu le mai dau pământ în parte dacă le deneagă lucrul, când pretind ei. Să nu se uite că poporul român de-aici e un popor de foști iobagi pela curți domnești, deci nu e mirare dacă pentru o bucată de pâine aleargă și astăzi prin vechiul regat – București și Brăila – și asta să întâmplă în fiecare an, stând acolo câte-o jumătate de an, iar alții pela fabrici în orașul din apropiere, de unde se reîntorc cu tot felul de idei subversive credinței – nu numai bărbații ci și femeile – deci aici numai prin muncă continuă poți ca să realizezi ceva”⁵².

După război, reuniunile mariane își continuă activitatea caritabilă, dovadă că un tânăr sărac din Bărdești, orfan de tată, cu un tată vitreg invalid de război, cere o bursă, în 1935, de la Reuniunea mariană a femeilor greco-catolice din Târgu-Mureș. „Subsemnatul Emil Puni, absolvent de liceu din Tg. Mureș, domiciliat în comuna Bărdești, jud. Mureș, cu deosebit respect Vă rog să binevoiți a-mi întinde o mână de ajutor din fondurile Reuniunii Mariane pe care cu On. o conduceți, pentru a-mi putea începe și continua studiile la Academia teologică din Blaj unde sunt primit anul acesta ca începător. Aceasta o cer legat pe următoarele motive:

- 1) Sunt un copil sărac, orfan de tată, iar tatăl meu crescător este invalid de război.
- 2) Părinții mei nu au nici o avere, mobilă sau imobilă, ci unica lor existență este munca de pe o zi pe alta cu care trebuie să susțină încă 4 frați mai mici [...].
- 3) La Academia teologică din Blaj trebuie să mă susțin eu, deoarece acolo toți plătesc la fel, nefiind nici o scutire din taxa de 5120 lei anual. Din taxa aceasta trebuie să-mi procur singur și o reverendă și brâu, care e strict necesară acuma la început și care costă minim 2500 lei. Toate acestea sunt confirmate în alăturata «Rezoluțiune» [...]. Am cerut și dela Prefectură să mă ajute cu ceva, dar încă n'am primit nici un răspuns”⁵³.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 179, 182, 183, 185, 186, 187, 189.

⁵¹ DJMANR, dosar 1703/1934, f. 21.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, dosar /1935, f. 23.

CONCLUZII

Reuniunile mariane, reuniuni de pietate ale femeilor greco-catolice din Transilvania, se înmulțesc în perioada Primului Război Mondial, pentru a susține femeile rămase singure, iar mai târziu vor susține văduvele și orfanii rămași în urma războiului. După cum reuniunile mariane, asociații religioase, au inclus și scopuri laice în programul lor, cum sunt cele filantropice, și asociațiile laice de femei au inclus și prevederi religioase, regăsite în programul reuniunilor mariane, potrivit modelului feminin din acea epocă: femeia situată între familie, Biserică și națiune. De remarcat este faptul că, în perioada războiului, reuniunile mariane au fost singurele asociații de femei care și-au continuat activitatea și nu s-au rezumat doar la activitatea de pietate, dorind să fie un scut social pentru femeile din comunitate rămase singure în urma războiului, oferindu-le cel puțin un sprijin spiritual.

PENTRU O ETNOLOGIE MILITARĂ ROMÂNEASCĂ

RADU TOADER

Pleading for a Romanian Military Ethnology Studies

The topic of this paper is the *polemos* (id est: the whole military sphere in Romanian world), in its broadest sense, analysed in its developments, from an ethnological perspective, since the ethnogeny and until the completion of the national State and the modernization of Romanian society. Another important issue is the arrayed space: territories inhabited by Romanians, with their boundaries, proportions, limits, the configurations and all their distributions. A good (and deep) knowledge of Romanian history can provide a basis for the Romanian military ethnology studies through the support it can give by the identification of the field research definitions: cultural models (military saints such as St. Michael, St. Gabriel, St. Demetrius, princes, courageous captains, haidouks), traditional male assemblies and groups, military ranks and status, hierarchies, and, last but not least, fortresses, weapons and tools. This identification follows naturally the appeal to those who did research contributions to the field, and also the field registered contained in the folklore archives, especially the archive of the Institute of folklore: letters from battlefield, diaries, military poetry and songs (at the recruitment, at barracks and camps).

Keywords: *Romanian world, man of the Romanian world, polemos (Romanian military sphere), Christian attitude, strategical defensive approach*

Cuvinte-cheie: *românitate, omul românității, polemos (sferă militară românească), atitudine creștină, abordare strategică defensivă*

Etnologia militară românească este o disciplină aflată, cumva, la intersecția și interferența principalelor discipline etnologice. Astfel se cristalizează, în mod firesc, definiția, obiectul de studiu, metoda și terminologia aferentă. Etnologia militară românească este subordonată unui filon comun al disciplinelor etnologice.

Etnologia militară românească își are baza în interiorul unei istorii militare a românilor și, mai ales, pe studiul unui profil a ceea ce am putea numi *polemos*-ul sau „sfera militară românească”. Această etnologie, militară și românească, presupune cercetări ale unei „sfere militare românești”, gândită în sensul cel mai larg. Firește, se referă la războaiele și luptele armate propriu-zise, dar aria de studiu a acesteia poate să fie și trebuie să fie mult mai vastă, extinzându-se și la activități și aspecte conexe ale confruntărilor armate, cum ar fi: recrutarea, organizarea, logistica, asigurarea armamentului și instrumentarului specific, construcțiile de asigurare a transporturilor, cele de protecție (cetăți, castre, fortificații), îmbrăcăminte/uniforme, semne distinctive ale rangurilor ș.a.m.d.

Lucrarea de față are scopul de a trasa liniile directoare, platforma, programul disciplinei menționate. După cum vom avea ocazia să vedem mai departe, prin vastitatea ambițiilor enunțate, s-ar putea afirma că studiile de etnologie militară românească necesită conlucrarea mai multor discipline (și chiar științe), în consecință, conlucrarea mai multor specialiști. De altfel, într-o secțiune deja dedicată unui istoric al disciplinei, ne-am străduit să punctăm contribuțiile în domeniile *polemos*-ului românității, așa cum au venit ele, adică de-a lungul a mai bine de un veac, și „atacând”, în studiile lor, din perspective de multe ori diferite, domenii înrudite ale „sferei militare românești”.

Cu toate că etnologia militară românească are conexiuni profunde cu istoria românilor, pe de-a-ntregul acesteia, cele două tipuri de cercetări completându-se una pe alta, constatăm și unele deosebiri notabile. În cercetarea noastră, prin urmare, vom pune accentul pe om/ individ, „personaj”, pe tradiție, pe situațiile în timpuri și spații structurate și ordonate, pe fenomene, mecanisme, roluri, attribute și funcții și mai puțin pe eveniment, evenimential, evoluții socio-politice, lideri și elite. Înainte de a analiza *repertoriile* folclorului literar și muzical cu atingere în sfera militară românească (sursele de care dispunem provin, în mare parte, din secolele al XIX-lea – al XXI-lea), vom înțelege să identificăm un cadru în care a ființat și ființează *purtătorul de repertorii*, și acesta este *omul românității*. Sursele folosite vor fi, pe cât posibil, cele primare (mai cu seamă documente de arhivă), relevante pentru descrierea directă a realităților din spațiul nostru, a naturii complexe a sferei militare românești (așa cum este ea înfățișată în această lucrare și în cele de profil care vor urma); totodată vor fi folosite lucrări care tratează nemijlocit izvoarele istoriei noastre militare.

TRĂSĂTURI ALE ETNOLOGIEI MILITARE ROMÂNEȘTI

Sfera militară românească ar trebui, ca termen-cheie folosit în prezenta lucrare, să aibă un caracter provizoriu, până va fi găsit un alt termen mai potrivit (care aduce mai multă precizie sau se dovedește capabil să indice, într-o proporție ceva mai corectă, anvergura și adâncimea problematicii în discuție). Așa cum sfera militară românească reprezintă ceva mult mai mult decât războiul propriu-zis, aceeași sferă militară românească privește aspecte care, cel puțin la prima vedere, nu au legătură cu sfera militară. Trăsăturile etnologiei militare românești sunt oglindite în elementele specificului sferei militare românești. Dăm mai jos, deocamdată într-o așezare mai degrabă subiectivă, pe cele pe care le considerăm cele mai importante.

(1) Se cuvine să începem cu atitudinea luptătorului (de orice fel ar fi el, raportată la aproape orice fel de conflict armat), o *atitudine de fond creștină*. Nu orice fel de atitudine creștină, ci una creștin-ortodoxă. Este necesar să deosebim aici atât atitudinile creștine ale liderilor, cât și pe cele ale individului, membru al comunității, ca și al masei luptătoare în ansamblul ei. În general, se statuează

că luptele, bătăliile, războaiele purtate de omul românității au un caracter drept și legitim¹. De la Neagoe Basarab aflăm că războaiele sunt ultima soluție, la care se recurge numai dacă nu se poate astfel, dar se poate observa că atitudinea de fond creștină este păstrată: „Iar, dacă veți vedea că nu vor să se învoiască, voi nu vă temeți de dânșii, nici de oștile lor cele multe, ci luați pe Dumnezeu ajutor în inimile voastre, și vă rugați [...]”². Dincolo de autoevaluările care pot să fie mai mult sau mai puțin subiective (inclusiv cea de față), vom constata că istoria românilor nu cuprinde „jihaduri” (războaie considerate drepte și legitime, însă cu un caracter ofensiv, îndreptate spre exterior), nici războaie religioase sau cruciade (și, legat de acestea, ordine cavaleresti militare, cum au fost, de exemplu: ioaniții, templierii, teutonii etc.)³. Este, poate, necesar să mai menționăm că istoria noastră națională și militară nu înregistrează războaie civile în adevăratul sens al cuvântului (nu se poate pune semnul egal între războaie civile, unde sunt cuprinse părți însemnate din populația unui spațiu, și luptele între diferitele facțiuni politice pentru tron sau în alte scopuri; tot aici merită amintit că nu poate fi numit război civil acela dintre Vasile Lupu și Matei Basarab, fiind vorba de două state diferite⁴). Dorim să demonstrăm că, din perspectiva omului românității, fiecare grup, comunitate, neam, popor, națiune are dreptul „la un loc sub soare”. Mergând chiar mai departe pe firul acestui tip de raționament, constatăm că, în majoritatea cazurilor, am lăsat „în pace” pe cei care ne-au lăsat în pace; iarăși este vorba de un tip de abordare mai degrabă creștin decât pragmatic (experiențele multiple din istorie arată că nu este suficient să dorești pacea și să afișezi acest lucru: *si vis pacem, para bellum*⁵, trebuie să mai dovedești și forța de a impune această pace). În plus, se poate constata că, la nivel de individ și grup, nu au fost valorizate în exces diferitele instituții de „reglare a contului”, de pildă cele de tip vendetă, răzbunări sau alte proceduri cu scop de pedepsire sau represalii (în alte culturi acestea fiind consacrate).

(2) Observăm, ca linie generală, o abordare politico-militară strategică esențial (și global) defensivă, și aceasta de-a lungul întregii istorii a românilor, fie că este vorba de formațiunile politice prestatale românești (din secolele al VIII-lea – al XIII-lea), a țărilor românești medievale, a statului românesc modern și contemporan. Datele istoriei noastre duc, inerent, la această concluzie. Presiunea îndelungată a migratorilor, apoi a puternicelor regate catolice medievale polonez și

¹ Dragoș Dâscă, *Părinții Bisericii despre război și stagiul militar*, Iași, Editura Doxologia, 2015, p. 11.

² Neagoe Basarab, *Învățăturile bunului și credinciosului domn al Țării Românești Neagoe Basarab Voevod către fiul său Teodosie voevoda*, București, Fundația Culturală Regală „Principele Carol”, 1938, p. 111.

³ Simion Mehedinți, *Creștinismul românesc. Adaos la Caracterizarea etnografică a poporului român*, [f.l.], Criterion Publishing, 1994, p. 26, 68.

⁴ Călin Hentea, *Armata și luptele românilor din Antichitate până la intrarea în NATO*, București, Editura Nemira, 2004, ediția a II-a, revăzută și adăugită, p. 13.

⁵ Teofil Simenschy, *Dicționar al înțelepciunii*, Iași, Editura Junimea, 1979, p. 686.

maghiar; apariția și persistența, în zonă, a mariilor imperii (otoman, austriac, rus); așezarea românității la gurile Dunării, resursele noastre, poate și „temperamentul nostru” nu foarte belicos, toate acestea nu ne-au recomandat șansa evoluției statale a românității ca putere neutră, ca o Elveție răsăriteană ci, se poate afirma fără prea mare exagerare, tot acest context ne-a condamnat la o defensivă continuă și perpetuă.

În termeni contemporani, o mare parte din războaiele pe care omul românității le-a purtat se pot încadra la categoriile de „războaie asimetrice”⁶. Mai este de adăugat că, atunci când a fost posibil, abordarea politico-militară strategică defensivă este îmbinată cu diplomația. Grăitoare în acest sens este spusa lui Neagoe Basarab către Teodosie: „Cu adevărat mare lucru este solia! [...] Însă eu tot vă mai zic că, de vor veni acei soli păgâni și nu vă veți putea împăca numai cu cuvinte bune, să le dați și bani cât veți socoti, iar să nu iubiți răzmirițele și războaiele”⁷. Când există ofensive, acestea sunt de natură tactică sau operativă (nivel intermediar de anvergură al acțiunilor, superior tacticii, dar inferior strategiei). Ofensivele sunt pentru a prelua și păstra inițiativa, deci este vorba de necesități care țin de știința și arta militară. Desigur, există și excepții, dar trebuie să avem în vedere motivațiile reale care au împins la acestea: participările armatelor române la sud de Dunăre (1877–1878, 1913), campania din 1919, angajarea armatelor române pe frontul de est (1941–1944) și pe cel de vest (1944–1945). Dintre motivații enumerăm: obținerea și consolidarea independenței, evitarea bolșevizării, contracararea unor încercări de cotropire, unificarea teritoriului național, recuperarea teritoriilor anexate de alte puteri. De asemenea, trebuie să luăm în calcul ce se întâmplă cu acele teritorii străine după terminarea conflictelor, atitudinile liderilor noștri în perioadele de ocupații militare sau la masa tratativelor.

(3) O trăsătură importantă a etnologiei militare românești este profilul general al societății românești în diferitele epoci și etape. Analiza trebuie să nu ignore asemănările și, mai cu seamă, deosebirile dintre profilul societății românești în istoricitatea ei și societățile europene apusene (accentele se referă în special la medievalitate, cu atât mai mult cu cât, ca periodizare, medievalitatea românească și cele apusene sau chiar din centrul și estul Europei nu se suprapun perfect; nesuprapuneri, fără a dezvolta prea mult aici, existau și referitor la modernitate). În Apus, categoriile nobiliare (laice și ecleziastice) sunt multistratificate și ni se prezintă un sistem feudo-vasalic piramidal (în care regele este, formal, seniorul seniorilor, deși, în multe cazuri, s-a constatat că unii vasali erau mai puternici chiar decât regele). De-a lungul întregii medievalități românești domnul sau voievodul a fost, de cele mai multe ori, un necontestat lider politic și cap al oștirii; se înregistra o centralizare politico-administrativă accentuată și, credem, o stratificare apreciabilă a categoriilor țărănimii dependente (mai ales de la accentuarea acestei dependențe, de pe la jumătatea secolului al XVI-lea).

⁶ Cătălin Hentea, *op. cit.*, p. 73–74.

⁷ Neagoe Basarab, *op. cit.*, p. 106–107.

(4) Aria cercetată va trebui să fie cea de viațuire, activitate și acțiune a omului românității.

(5) Perioada avută în vedere este cea a întregii istorii a românilor, adică începând din secolele al VII-lea – al VIII-lea și până în zilele noastre.

(6) Caracterul preponderent rural al spațiilor românității.

(7) Uniunile de obști sătești (forme de organizare politico-administrative, sociale, militare, fiscale etc.)⁸ au stat, multă vreme, la baza și la originea formațiunilor prestatale românești. „[...] cea mai veche alcătuire obștească a românilor se rezema pe datoria de a lupta a tuturoră”⁹.

(8) Venirea feluritelor valuri și seminții de migratori (nomazi, călăreți), timp de circa un mileniu (secolele al III-lea – al XIII-lea), aproape neîntrerupt, este o altă trăsătură a istoriei românilor, a sferei militare românești. Aceasta reprezintă o componentă importantă a tradițiilor noastre de apărare, a tradiției militare a omului românității.

(9) Sunt atestate, de către surse și izvoare istorice străine, încă din secolul al IX-lea, formațiuni prestatale în spațiul românității, care vor evolua înspre unificări și centralizări în chipul descălecărilor din cele trei țări românești.

(10) Ideea de „înarmare a întregului popor” (trebuiau să participe la lupte toți cei care erau în stare să poarte arme, din datorie, cel puțin cât a existat oastea cea mare).

Este o idee destul de veche în spațiul nostru și nu numai aici, pusă în aplicare în nenumărate rânduri și care ar putea să stea, alături de alte elemente, ca mărturie a abordării esențial strategic defensive a omului românității.

(11) Opțiunea omului românității (și acesta este un motiv important pentru care românitatea este ceea ce este) pentru cultura greco-bizantină (în mai mică măsură și pentru cea slavă), în detrimentul celei apusene.

Chiar mai mult decât atât, este necesar să menționăm opțiunea pentru confesiunea creștin-ortodoxă (și aici am putea remarca pe cele trei împletite: ortodoxie – ea însăși o cultură –, cultură greco-bizantină, cultură slavă). Aceste opțiuni, capitale pentru profilul cultural-civilizațional al românității, au fost făcute cu ceva vreme înainte de schisma oficială dintre Roma și Constantinopol, din 1054. Este nevoie să subliniem, revenind asupra atitudinilor creștine față de război și violență, diferențele de abordare a culturilor ortodoxe și catolice: în vreme ce, la latini, puterile și lumile religioasă și politică se împletesc, ortodoxia le separă net, oarecum augustinian¹⁰.

⁸ Cătălin Hentea, *op. cit.*, p. 11; Șt. Olteanu, R. Popa, M. Rusu, *Structuri politice (uniuni de obști, „romani” populare, voievodate și „țări” românești)*, în *„Istoria românilor”*, București, Editura Enciclopedică, 2010, volumul III, ediția a II-a, revăzută și adăugită. Coordonatorii lucrării: R. Theodorescu, V. Spinei, p. 107.

⁹ Nicolae Iorga, în Hentea, *op. cit.*, p. 61.

¹⁰ Simion Mehedinți, *op. cit.*, p. 53 și urm.

EVOLUȚII ALE STRUCTURII ȘI ORGANIZĂRII MILITARE ROMÂNEȘTI

Gloata, care arată, prin chiar denumirea ei, nivelul și caracterul ad-hoc al adunărilor pentru lupte, avea să evolueze (probabil mai vizibil din secolul al XIV-lea, odată cu formarea statelor românești medievale) spre două forme de organizare complementare: „oastea cea mare” și „oastea cea mică” (sau nepermanentă și permanentă)¹¹. Ulterior, începe să se vorbească de „oastea de dinafară” (armata propriu-zisă) și „oastea de dinăuntru” (ordine interioară, granițe, garnizoane)¹². Treptat, apare o diferențiere mai amplă:

- Garda de palat sau garda personală a domnului;
- Elementul mercenar (lefegii): evoluează de la cvasiinexistență (secolul al XV-lea) la o pondere însemnată în cadrul totalității forțelor armate (secolul al XVII-lea)¹³;

- Oastea cea mare, fapt notabil, dispare de pe la începutul secolului al XVII-lea¹⁴.

Această schimbare (semnificativă pentru evoluțiile sferei militare românești) se datorează mai multor cauze: generalizarea și sofisticarea armelor de foc (grele și ușoare), de aici decurgând necesitatea ca mânuirea acestora, ca și protecția contra lor să fie făcute de experți/profesiioniști (numărul de combatanți începe să nu mai conteze atât de mult, odată cu răspândirea și împământarea artileriei)¹⁵, autoechiparea (așa cum se obișnuia de secole) devine foarte dificilă pentru omul de rând¹⁶ (una era să-ți asiguri un minimum de arme albe și alta să procuri sau să fabrici arme de foc), accentuarea dominației otomane (de prin prima jumătate a secolului al XVI-lea, Imperiul lui Soliman Magnificul aproape că înconjurase cele trei țări române)¹⁷, accentuarea dependenței țăranilor și a ponderii acestor categorii, raportate la masa totală a țăranimii (condiții în care nu se mai punea problema înarmării poporului). Generalizarea armelor de foc aduce cu sine o clasificare și, din alt unghi de vedere, pe lângă pedestre și călărime, artileria își capătă un statut propriu, bine definit (secolul al XVI-lea- al XVII-lea).

Instalarea regimului fanariot (în Moldova și Muntenia, 1711/ 1716–1821) reprezintă, în termenii statutului politico-juridic, apogeul dependenței celor două țări de Imperiul Otoman. Forțele armate sunt reduse drastic la câteva, puține mii de luptători, care compuneau garda palatului¹⁸ și cele care mențineau ordinea internă;

¹¹ Nicolae Stoicescu, „Oastea cea mare” din Țara Românească și Moldova (secolele XIV–XVI), în *Oastea cea mare. Tradiții înaintate ale luptei maselor populare din România pentru libertate și independență națională*, Centrul de Studii și Cercetări de Istorie și Teorie Militară, București, Editura Militară, 1972, p. 27 și urm.

¹² Nicolae Bălcescu, *Scrieri militare alese*, București, Editura Militară, 1957, p. 71–72.

¹³ Cătălin Hentea, *op. cit.*, p. 78–79.

¹⁴ Nicolae Stoicescu, *art. cit.*, p. 48–49.

¹⁵ *Ibidem*, p. 49.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 49.

¹⁸ Nicolae Bălcescu, *op. cit.*, p. 101–102.

mulți dintre ei erau lefegii și de origine străină. Aceștia nu sunt mânați de patriotism sau considerente ideologice și emoționale, în schimb erau echipați corespunzător și își cunoșteau bine meseria, cea de „profesioniști ai armelor și ai norocului”. Noțiunea de *oaste a țării* dispăre cu desăvârșire în secolul al XVIII-lea, apărarea fiind asigurată de puterea suzerană (în condițiile unei adevărate *pax ottomanica*)¹⁹.

Odată cu Revoluția lui Tudor Vladimirescu (1821) și revenirea la domniile pământene apare, în stare incipientă, ceea ce mai târziu avea să se numească *armata națională*²⁰. Această idee va înflori treptat pe tot parcursul secolului al XIX-lea, existând *de facto* (chiar dacă încă nu și *de iure*) de la *Regulamentele Organice* (1830). Se poate vorbi de o armată națională veritabilă de la domnia lui Al. I. Cuza (1859–1866).

ELEMENTE ALE GÂNDIRII MILITARE ROMÂNEȘTI

După ce am parcurs cele de mai sus, a devenit limpede că sfera militară românească și gândirea militară românească se intercondiționează.

Abordarea strategică defensivă a omului românității s-a tradus, simplu spus, prin „schema pământului pârjolit”²¹, arderea câmpurilor și otrăvirea fântânilor, retragerea în păduri și munți. Departate de a constitui un clișeu pentru cercetător și pentru contemporani, această schemă reprezenta o parte importantă din procedurile de supraviețuire, lipsind pe invadator de resurse de toate felurile. Forțele de ocupație se confruntau astfel cu spațiul, cu terenul vid. Alături de „schema pământului pârjolit” erau folosite incursiunile rapide, ambuscadele, hărțuirile, terenul favorabil (altul decât câmpul deschis) și condițiile meteo²². Se pot cita în acest sens bătăliile de la Posada (1330), Rovine (1394), Podul Înalt (1475) și Călugăreni (1595)²³. Este necesar să spunem că această abordare, cu toate aspectele ei, este valabilă atunci când te afli în defensivă, pe propriul teritoriu, cu resurse limitate, mai mici sau mult mai mici decât ale inamicului, care vine să lupte împotriva ta.

SCURT ISTORIC AL DISCIPLINEI

Deși etnologia militară românească pare o disciplină tânără, ba chiar nou-apărută (cel puțin prin denumire și prin intenția de a cuprinde tot ce are legătură cu sfera militară românească și a nu lăsa niciun domeniu de resort

¹⁹ Nicolae Stoicescu, *art. cit.*, p. 50.

²⁰ Nicolae Bălcescu, *op. cit.*, p. 105–106.

²¹ Dumitru Matei și Dan Căpățînă, *Participarea maselor populare la apărarea independenței Țării Românești și Moldovei, în secolele XIV–XVI. Procedee de luptă, în Oastea cea mare. Tradiții înaintate ale luptei maselor populare din România pentru libertate și independență națională*, Centrul de Studii și Cercetări de Istorie și Teorie Militară, București, Editura Militară, 1972, p. 22–23.

²² *Ibidem*, p. 21–22.

²³ Nicolae Bălcescu, *op. cit.*

necercetat), constituirea acestora rămâne datoare unor contribuții însemnate ale unor cercetători români din vremuri de demult sau mai din zilele noastre.

Vom aminti, într-o ordine cronologică, măcar o parte din cei care ni se par cei mai importanți, cu lucrările lor. Acestea au avut darul de a umple într-un chip măiestrit goluri și a pune astfel cărămizi la edificiul noii și ambițioasei discipline (cel puțin prin intenții), pe care am numit-o *etnologie militară românească*.

Seria se deschide cu Nicolae Bălcescu, cu ale sale *Scrisori militare alese* (1843–1848). Volumul include mai multe dintre scrierile lui N. Bălcescu asupra istoriei noastre și a gândirii militare, eforturile pentru independență ale iluștrilor înaintași (unde Mihai Viteazul ocupă un loc de frunte), ale liderilor pașoptismului de a crea și menține o armată națională românească.

Apoi Dimitrie Gusti, cu lucrarea *Sociologia națiunii și a războiului* (1915, reeditată în 1995). Facem precizarea că sociologia vremii, a profesorului D. Gusti în speță, se străduia și reușea strălucit să acopere domenii pe care astăzi, la distanță de peste un secol, am fi tentați să le atribuim altor științe și discipline. D. Gusti își expunea, încă de atunci, o viziune fenomenologică cuprinzătoare, care nu se limita la coordonatele sociologiei ca știință (în 1915, ca și în prezent). În capitolul *Sociologia războiului* (publicat ca atare și separat, în același an)²⁴ aflăm că este vorba, în realitate, de mai mult decât o sociologie și un război, se vorbește de toate laturile esențiale ale culturii și civilizației umane: aspecte filosofice, etice și morale, istorice, economice, biologice, juridice, politice, economice și, desigur, propriu-zis sociologice. Pe urmele lui Dimitrie Gusti, înțelegem să cercetăm toate aspectele esențiale ale *polemos*-ului, firește aplicate omului românității. Nu putem trece cu vederea manuscrisul ciobanului bucovinean, deopotrivă poet și soldat, Vasile Ion Tomuț, intrat în posesia lui Constantin Brăiloiu (în 1934)²⁵ și publicat de către marele folclorist în 1942, în „Sociologie românească”, intitulat *Poeziile lui Vasile Tomuț din războiul 1914–1918*, împreună cu o analiză minuțioasă asupra conexiunilor dintre literatura populară și contextele militare.

Sărim, oarecum nemeritat și numai pentru moment (pentru că această jumătate de veac, anii 1940–1990, nu are cum să constituie o tăcere științifică totală), peste o perioadă relativ îndelungată, fapt care va beneficia cât de curând de o reparație binemeritată din partea noastră, după noi cercetări, mai temeinice.

În 1999 apare cartea profesorului Ilie Moise, *Confrerii carpatice de tineret. Ceata de feciori*. Confreriile carpatice de tineret ne conduc în cunoașterea profunzimilor din tradițiile noastre prin înfățișarea unora dintre cele mai dinamice fenomene ale satului românesc: cetele tinerilor băieți (adolescenți de 14 până la

²⁴ Dimitrie Gusti, *Sociologia națiunii și a războiului*, București, Editura Floare Albastră, 1995, p. 98–136.

²⁵ Constantin Brăiloiu, *Poeziile lui Vasile Tomuț din războiul 1914–1918*, în „Sociologie românească”, Anul IV (1942), iulie–decembrie, nr. 7–12, București, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, p. 526–550.

18 ani, dar și tineri de până la 25–30 de ani, în unele cazuri²⁶). Apreciem că lucrarea atinge o esență a sferei militare, a *polemos*-ului omului românității.

Folclorul taberei militare. Armata și războiul în folclorul românesc. O nouă abordare (2001), lucrare aparținând cunoscutului cercetător folclorist Alexandru Dobre, dincolo de aria deja anunțată de preocupări științifice, ne reține atenția prin observația, ca un fir roșu, că „într-un fel sau altul, formele diverse ale taberei militare afectează toate genurile și speciile creației populare”²⁷.

În anul 2004 apare lucrarea profesoarei Ioana-Ruxandra Frunteletă, *Narațiunile personale în etnologia războiului*. Prin aceasta, studiile privind *polemos*-ului omului românității sunt împinse și mai departe: este precizată (și numită ca atare) „etnologia războiului” (trimiterile la filonul comun etnologic al omului românității sunt evidente), totodată autoarea se ocupă de narațiunile personale din cuprinsul sferei militare românești, ceea ce sporește, pe lângă informația nou adusă în prim plan, metode noi aplicate unor drumuri noi și străbaterea unor „pete albe” de pe harta investigațiilor *polemos*-ului românității: „universul povestitului oral reflectă [...] întâlnirea dintre tradiție și istorie”²⁸, un îndemn însușit și de noi în cercetările pe care le-am făcut și pe care le vom face în cuprinsul sferei militare românești.

De nelipsit în lista celor cu contribuții însemnate la cercetările asupra *polemos*-ului românității este și *Scrieri țărănești. Documente olografe în Arhiva IEF*, antologie de Laura Jiga Iliescu, Anca Stere și Cristina Neamu, apărută în anul 2005²⁹. *Narațiunile personale în etnologia războiului și Scrieri țărănești* pot fi considerate două acțiuni semnificative de valorificare a materialelor care țin, într-o parte însemnată, de sfera militară românească ale Arhivei Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”. Cele două lucrări se completează în mod firesc, iar *Scrierile țărănești* deschid drumul unor identificări de materiale proprii *polemos*-ului românității, selecții, transcrieri, cercetări și valorificări viitoare.

Galeria contribuțiilor și contributorilor la cercetarea *polemos*-ului românesc vine să dea glas profesorului Nicolae Constantinescu, cu volumul *Cultura antropologică. Studii, cronici, comentarii* (2016). Trimiteri la sfera militară românească se găsesc (direct sau indirect), am spune, la tot pasul, însă dorim ca, în primul rând, să remarcăm cele două articole numite *Fețele războiului* (I și II)³⁰, care ne amintesc faptul că orice analiză serioasă trebuie să înceapă prin definirea termenilor, circumscrierea domeniului, precizarea instrumentelor.

²⁶ Ilie Moise, *Confrerii carpatice de tineret. Ceata de feciori*, Sibiu, Editura Imago, 1999, p. 7.

²⁷ Alexandru Dobre, *Folclorul taberei militare. Armata și războiul în folclorul românesc. O nouă abordare* (2001), București, Editura Deliana, 2001, p. 3.

²⁸ Ioana-Ruxandra Frunteletă, *Narațiunile personale în etnologia războiului*, București, Editura Ager, 2004, p. 7.

²⁹ *Scrieri țărănești. Documente olografe în Arhiva IEF*, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, antologie de Laura Jiga Iliescu (coord.), Anca Stere și Cristina Neamu, București, Editura Cheiron, 2005.

³⁰ Nicolae Constantinescu, *Cultura antropologică. Studii, cronici, comentarii*, București, Editura Etnologică, 2016, p. 235–244.

DIRECȚII CARE AR PUTEA FI SUPUSE ANALIZEI

Lucrarea de față își îndeplinește menirea de „platformă” dacă, pe lângă cele de mai sus, se întregesc prin a da ideea de cuprindere a întregii problematice, ceea ce înseamnă, pentru moment într-un chip sumar, a oferi o listă a domeniilor și direcțiilor susceptibile de a fi cercetate. Ordinea în listă este, bineînțeles, relativă. Iar lista rămâne deschisă și, pe baza cercetărilor viitoare, pe deplin modificabilă.

a. Războiul propriu-zis deschide, în mod firesc, lista în cauză. Vorbim de războiul în toate formele și de toate categoriile, așa cum poate el să fie cercetat, în diferitele faze ale medievalității românești și cele care țin de epoca modernă: inclusiv războaie de independență, de eliberare etc. (este nevoie să amintim că definiția războiului suferă modificări de la o epocă la alta);

b. Recrutarea, plecarea în armată și/sau cătănie (să nu uităm că avem în vedere și recrutările românilor în armata austriacă/austro-ungară);

c. Revolte, răscoale;

d. Revoluții;

e. Haiducia;

f. Viața de cazarmă, cantonament, tabără sau cămin militar;

g. Secvența lăsării la vatră;

h. Prizonierat, lagăre de prizonieri;

i. Curți marțiale. Unități de pedeapsă, batalioane disciplinare;

j. Gândire mitică românească. Sfinți militari;

k. Practici magice (de protecție contra gloanțelor ș.a.m.d.);

l. Penitenciar, ocnă și similare (ca universuri totale);

m. Gărzi patriotice și cetățenești, miliții populare (și similarele);

n. Asociații de tineret, cetele de feciori;

o. Cercetașii (și similarele);

p. Formațiuni paramilitare (caracter militar explicit, eventual legal sau tolerat), de exemplu P.T.A.P.;

q. Formațiuni criptomilitare (caracter militar neexplicit, poate și nelegal/illegal);

r. Jocuri (inclusiv jocuri de copii) care au atingere cu *polemos*-ul; jocurile sunt repetiții pentru luptele reale; aici ar putea intra și sporturile de luptă;

s. Mercenariat (de toate tipurile, în toate epocile, în toate spațiile și aparținând tuturor grupurilor etnice: se iau astfel în calcul inclusiv străini angajați în spații românești sau români angajați în armate străine);

t. Cluburi militare (și similarele). Viața și activitatea militarilor, în afara serviciului militar;

u. Marinăria civilă (care totuși nu poate fi civilă până la capăt);

v. Survival/ Exercițiile de supraviețuire (și similarele);

w. Brigandajul de orice tip, bandiți, tâlhari la drumul mare, lotri;

x. Partizani (în general, ei duc luptă de hărțuire în spatele liniilor inamice sau în teritorii ocupate). Aici includem și Rezistența anticomunistă din munți (1944–1962);

y. Forțe de ocupație (administrarea teritoriilor ocupate, cum a fost, de exemplu, în Transnistria, 1941–1944);

z. Piraterie (de cercetat dacă a existat cu adevărat ca parte a *polemos-ului* românesc); aici putem, eventual, să includem vase românești care au fost victime ale pirateriei săvârșite de străini, în spații străine (exemplu: în perioada recentă, pe lângă coaste africane, cum ar fi Liberia sau cornul Africii); pot prezenta interes științific narațiunile pe această temă, dacă există și dacă pot fi obținute;

aa. Terorism de orice fel (cu precizarea că, în zilele noastre, terorismul are o accepțiune foarte largă și că poate fi vorba de narațiuni sau alte producții literare izvorâte de la ambele tabere: „teroristul” sau „terorizatul”);

bb. Viața în școli și academii militare;

cc. Misiuni ONU și/sau NATO, în general cu roluri de menținere a păcii și/sau umanitare;

dd. „Industria”, traficarea, păstrarea, colecționarea tuturor tipurilor de arme, instrumente, uniforme, chipiuri și căști/coifuri, însemne, decorații, insigne și orice alte obiecte/artefacte cu caracter militar (aici includem și activitatea și obiectul diferitelor muzee și expoziții de profil);

ee. Arheologia și descoperirea de artefacte și/sau documente cu caracter militar (aici interesează, în primul rând, producțiile literare aferente sau cele care țin de etnografie).

Acest articol, pe care l-am putea numi, fără să fie o supralicitare, un „articol-pilot”, ar putea fi considerat ca un tablou al problematicii, în plină dezvoltare și supus unor inerente prefaceri ale disciplinei pe care o propunem.

Nu ne îndoim că unele elemente de detaliu sunt incomplete sau omise, dar coordonatele schemei generale sunt prezente, într-o ordine care stă încă sub semnul perfectibilității.

Românii din afara granițelor (comunități istorice și diaspora)

ASPECTE SOCIO-ETNOGRAFICE ALE DIPLOMAȚIEI CULTURALE ÎN COMUNITĂȚILE ISTORICE ROMÂNEȘTI*

RADU BALTASIU

Socio-Ethnographic Aspects of Cultural Diplomacy in Romanian Historical Communities

This article addresses the following topics: the geopolitical characteristic of Romania being surrounded by more or less compact Romanian masses; the role and function of the ethno-political/geocultural atlas, the photographic monography and the manual as instruments of civic consciousness; the role of the geocultural atlas in cultural diplomacy; the Romanian sociology of the atlas (Golopenția, Vulcănescu) and its infrastructure.

After a presentation of the ethno-historical landmark on the geopolitics of the neighboring Romanian communities, the essay re-analyzes Iorga's theses on the orientation and "quality" of the Romanian's coexistence with the southern Danubian nations, as well as the implications for the Romanian state. At the same time, we will discuss the theory of atlas and encyclopedia, especially the ethnopolitics, in all the society civilization traits, especially the Romanian one, based on Golopenția's analysis. Last but not least, we will propose a type of cultural diplomacy approach, considering the geopolitical reality and the function of the atlas.

Keywords: *cultural diplomacy, identity, state, map, ethno-political/geocultural atlas, monographic album, historical communities, sociology*

Cuvinte-cheie: *diplomație culturală, identitate, stat, hartă, atlas geocultural/etnopolitic, album monografic, hartă, românitate, comunități istorice, sociologie*

OBIECT ȘI CLARIFICĂRI CONCEPTUALE

Obiectul prezentului material este raportul dintre administrație, societate și românii de pretutindeni, în special comunitățile istorice.

Prin comunitățile istorice înțelegem românii autohtoni în statele lor de reședință, comunități care trăiesc pe acele meleaguri înaintea venirii popoarelor care sunt factorul denominator al statului (limba, acțiunea culturală-politică).

* Lucrare prezentată la „Colocviile Brăiloiu”, organizate în perioada 19–20 octombrie 2017 de Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române. Publicată în volumul Radu Baltasiu, Ovidiana Bulumac (coord.), *Studii sociologice*, vol. II, București, Editura Etnologică, Colecția „Studii sociologice”, 2017, p. 120–133.

Comunitățile istorice în raport cu statul român sunt o datorie înscrisă în *Constituție* la articolul 7¹.

Puntea dintre administrație (stat), societate și românii de pretutindeni este diplomația culturală, prin câteva instrumente, unele dintre cele mai importante fiind atlasul geocultural.

Diplomația culturală este mijloc de proiecție a puterii de atracție a României față de proprii cetățeni, dar mai ales față de statele străine, fiind exercitată de către stat și instituții neguvernamentale. Este parte a „tensiunii interne” societății, cunoscută și sub denumirea de „ideea de stat”. Diplomația culturală este un instrument excepțional de protejare a comunităților istorice prin aceea că folosește mijloace necondiționate de anumite rigidități „oficiale” prin utilizarea unor instrumente de largă audiență.

Unul dintre cele mai utile instrumente de proiecție a puterii culturale este atlasul geocultural: reprezentarea cartografică a etnicității românești dublată de monografia fotografică a comunităților. Scopul atlasului geocultural este fixarea în spațiul internațional și al conștiinței publice naționale și internaționale a locului României și românescului, a legitimității statului român și a demnității de a fi român. Acesta este completat de albumul monografic – sinteza construită științific dintre cercetarea monografică și fotografia etnografică, care își propune să prezinte în cuvinte puține instantanee frumoase-dramatice selecționate științific cu privire la viața zi de zi în comunitățile istorice. La nivelul grupurilor țintă alcătuite din copii și mamele lor, vitale pentru multiplicarea identității naționale, vom aduce în discuție manualul de limba română.

Orice acțiune de manifestare a puterii în țară și în afară trimite la ceea ce Barry Buzan numea „idee de stat” – sistemul de reprezentări mentale care asigură „ideologia organizatoare”, coerența societății, securitatea societală. Diplomația culturală și instrumentele sale sunt, deci, parte a ideii de stat și, din acest punct de vedere, elemente ale securității naționale. Atlasul și cercetarea cât mai completă a comunităților istorice capătă alte valențe din această perspectivă, mult mai mult decât rezultatele unor cercetări laborioase, sunt componente ale sistemului de manifestare a puterii țării în interior și în afara ei. Comunitățile devin parte a puterii României prin respectarea drepturilor lor la identitate și prin cunoașterea lor în țară și în afară. Dar drepturile lor nu pot fi respectate cum se cuvine dacă nu sunt cunoscute în țara mamă, mai întâi și, pe baza acestei cunoașteri, integrate în reflexul administrativ al statului și al organizațiilor private care se ocupă de respectarea drepturilor omului etc. În felul acesta cercul care are în centru comunitatea națională se închide și capătă sens.

¹ „Statul sprijină întărirea legăturilor cu românii din afara frontierelor țării și acționează pentru păstrarea, dezvoltarea și exprimarea identității lor etnice, culturale, lingvistice și religioase, cu respectarea legislației statului ai cărui cetățeni sunt.”, în *Constituția României*, 1991, Camera Deputaților, http://www.cdep.ro/pls/dic/site.page?den=act2_1&par1=1#t1c0s0sba7

SITUAȚIA: DECUPLAREA INSTITUȚIILOR DE PROBLEMATICA IDENTITARĂ

Înconjurată de o masă relativ compactă de comunități istorice, România are dificultăți de raportare corectă și coerentă la acestea, atât la nivelul statului, cât și al societății. De altfel, chestiunea este mai largă și depășește aspectul strict al politicilor culturale. Este vorba de carențele generale ale ideii de stat, atât la nivelul reflexului instituțional public, cât și la cel privat, al organizațiilor neguvernamentale etc.

RAPORTUL DINTRE ADMINISTRAȚIE, SOCIETATE ȘI ROMÂNII DE PRETUTINDENI

Raportul pomenit este o problemă simplă și în același timp complicată. Este simplă pentru că ține de reflexul elementar al grijii celui la fel ca tine, înscris în codul comunității de noi – parte a comunității *nostratice*. Este complicat în măsura în care comunitatea nostratică este în criză, în prezent aflându-ne în momentul maturității concepției post-moderne cum că identitatea este un construct și deci, o chestiune relativă, ca oricare alta. Peste acest „moment” se suprapune prelungirea atitudinii „moștenite”, de tip comunist, devenită reflex instituțional, de ignorare a componenteii identitare și naționale din spațiul interesului național. Nu vom discuta aici despre caracterul anațional a ceea ce impropriu este numit „național-comunismul din România”, cert este că una dintre principalele sale trăsături este tocmai incapacitatea de a opera cu imperativele conservării și promovării identității, inclusiv a celei naționale.

În zilele noastre, carența ideii de stat atât la nivelul instituțiilor publice cât și al organizațiilor neguvernamentale se află la originea unei abordări relativ haotice a relației cu românii de pretutindeni. Neînțelese și neasumate, comunitățile românești devin balast sau obiect tranzacționabil pentru administrație. Actul administrativ politic este în cel mai bun caz dominat de empirie și de interese mărunte. Desigur, există zone și momente de reclădire a *conștiinței identitare* – și-atunci sunt câteva clipe în care societatea află că românescul depășește frontierele statului, ca element premergător al statelor actuale vecine. Astfel de momente încă nu au generat o masă critică pentru a putea antrena pe mai departe comportamente instituționale coerente. În prezent nu există „mișcări civice” suficient de vizibile care să promoveze conștiința identitară, care să facă discuția despre raportul dintre etnic și frontiera politică, despre responsabilitatea statului în raport cu comunitățile istorice. Dimpotrivă, etapa în care ne aflăm este *decuplarea* aparatului de stat și a universității de problema identitară. În ceea ce privește Academia Română, etapa o numim *reziduală*, în care colectivele preocupate de acest fenomen sunt în momentul consumării energiei lor inițiale, crearea și creșterea rețelelor de gândire, de cooperare, în problema comunităților istorice (în general în chestiunea națională) fiind oprită.

Academia Română nu are un program de finanțare coerent dedicat cunoașterii și promovării rezultatelor cunoașterii în comunități. Universitatea nu mai are capacitatea de a procura Academiei cercetători competenți și dedicați în problematica identității, „producând” în serie tineri cu un mental deconstructivist. Media nu ilustrează decât punctual, cu sincope, problematica. Nu există un curent de opinie convergent și suficient de puternic asupra problemei. Consecința: pentru societatea românească, comunitățile istorice aproape nu există. În plan mai larg, carența poate fi conexasă cu slăbiciunea componentei personalității numită *demnitate națională*.

Sistemul politic-administrativ nu are o bază de cunoaștere coerentă, suferă de lipsa acută de scopuri, de instrumentalizare a scopurilor din perspectiva identitară. Comunitatea identitară nu este parte a ideii de stat în România. În consecință, nici comunitățile istorice nu se bucură de nivelul de atenție de care au nevoie.

CONSIDERAȚII GEOCULTURALE

România este unul dintre statele înconjurată de o platformă demografică cu vechime întemeietoare a civilizației europene, pe care o abordează prin câteva instituții și practici (proiecte).

Comunitățile istorice românești sunt mai răspândite decât aria statului român. Protejarea identității acestora are trei scopuri: a) protejarea patrimoniului culturii universale și a drepturilor omului; b) protejarea, promovarea și proiectarea interesului național *de stat*; c) construirea unei relații interculturale cu statele străine prin intermediul *comunităților românești punte*.

Condiția obligatorie pentru ca România să practice atributul suveranității numit geopolitică este luarea în seamă în politica sa externă a statelor vecine și în funcție de comunitățile istorice românești.

Nicolae Iorga, în seria dedicată conviețuirii noastre cu vecinii (*Ce înseamnă popoare balcanice*² și *Români și slavi, români și unguri*³) arată că, de fapt, nu există popoare balcanice în înțelesul occidental, ci o varietate etnică slavă suprapusă peste comunitatea traco-ilirică organizată roman, apoi bizantin și otoman. Cu alte cuvinte, comunitatea istorică românească este platforma demografică comună între toate aceste state, lucru care trebuie tratat cum se cuvine în primul rând de România:

„Popoarele balcanice n-au însă nici unul dintre dănele dreptul de a se sprijini pe tradiția istorică sau pe realitatea națională care să le dea dreptul de a stăpâni asupra întregii acestei regiuni. De altminteri, chiar și calificativul acesta de popoare balcanice este un

² Nicolae Iorga, *Ce înseamnă popoare balcanice. Conferință ținută la Ateneul Român în ziua de 13 decembrie 1915*, Vălenii-de-Munte, Neamul Românesc, 1916.

³ Nicolae Iorga, *Români și slavi, români și unguri. Două conferințe ale Institutului pentru Studiul Europei Sud-Orientale*, București, Editura Institutului Sud-Est-European, 1922.

calificativ greșit. [...] Credeți că sârbii au puține elemente romanice curate, italice, în alcătuirea făpturii lor etnice? N-are decât să meargă cineva să privească, să măsoare indicele cefalic al fiecăruia și să-l interpreteze cu ochii lui, care și ei folosesc la ceva; ochii aceștia îi vor arăta și singuri că, oriunde noi așteptăm slavi, găsim baza iliro-tracă apoi o pătură romană foarte importantă și numai asupra tuturor acestora s-a așternut pătura ultimă a năvălirii slave. Avem prin urmare, elemente comune de rasă, care nu sunt secundare, ci elemente principale în deplinul înțeles al acestui cuvânt «principal»⁴.

În concluzie, România nu se poate raporta la vecini ignorând faptul că românii sunt mai răspândiți decât aria statului român și că românii din jurul frontierelor sunt autohtoni, premergători populațiilor și statelor respective.

Fără asumarea comunităților istorice, România nu are clar conceptul de Balcani și nu își va găsi un element esențial al relațiilor cu Ungaria și Ucraina. Neavând clarificată propria amplasare în aceste regiuni strategice, România nu se va putea manifesta coerent nici în cadrul organizațiilor internaționale din care face parte, cele mai importante fiind NATO și UE.

Acestea fiind spuse, înțelegem că România, ca stat modern aflat la cumpăna unor provocări geopolitice noi, are a opera pe triumphiul dintre Carpați, Mare și Balcani, având Dunărea drept punte. În felul acesta o perspectivă românească a cooperării internaționale va avea întemeiere. Iar elementul viu ale acestei geografii este dat chiar de comunitățile istorice românești.

DIPLOMAȚIA CULTURALĂ ȘI IDEEA DE STAT

Diplomația culturală este instrumentul de afirmare al unui stat prin mijloace culturale în relațiile internaționale și nu numai. În sens larg, diplomația culturală este setul de acțiuni prin care se promovează anumite valori identitare pentru promovarea interesului național, indiferent de natura instituțiilor actor (cf. *Culturaldiplomacy.org*)⁵.

Recent, tinerii autori Ovidiana Bulumac și Gabriel Săpunaru⁶ au stabilit că diplomația culturală are două coordonate: relația dintre stat și cele mai valoroase personalități (naționale), respectiv percepția statului în relațiile internaționale. Ambele etaje converg către manifestarea puterii de atracție a statului/societății

⁴ Nicolae Iorga, *op. cit.*

⁵ „Cultural Diplomacy may best be described as a course of actions, which are based on and utilize the exchange of ideas, values, traditions and other aspects of culture or identity, whether to strengthen relationships, enhance socio-cultural cooperation, promote national interests and beyond; Cultural diplomacy can be practiced by either the public sector, private sector or civil society.” „Definition. What is Cultural Diplomacy?”; [f.a.], *Cultural diplomacy*, „What is cultural diplomacy”, articol disponibil pe internet: http://www.culturaldiplomacy.org/index.php?en_culturaldiplomacy, oct. 2017 (accesat în data de 15 octombrie 2017).

⁶ Ovidiana Bulumac, Gabriel Săpunaru, *Loosing Focus. An Outline for Romanian Cultural Diplomacy*, în Martina și Sinisa Rodin, *Cultural Diplomacy and Cultural Imperialism. European Perspective(s)*, Frankfurt am Main, Ed. Peter Lang, 2012, p.131–159.

(„soft power”). Cu alte cuvinte, puterea de atracție a unui stat stă în capacitatea societății de a-și respecta marile valori și de a le promova. Din punctul nostru de vedere personalitățile se subsumează ideii de valoare și, mai ales, *valorii reprezentate*. Materialul nostru elaborează pe marginea primului palier al reprezentării/însușirii valorilor: cel imagologic – cartografic și fotografic și al manualului.

Diplomația culturală este componentă firească a *securității societale* – a capacității unui stat de a-și menține coeziunea internă prin buna funcționare a *ideii de stat* la nivelul societății. Ideea de stat cuprinde mitologia care face posibilă conștiința națională și coerența de bază a oricărui act politic, *legitimitatea* acestuia.

„Fiecare stat își are ideea sa unică, în realitate o compilație de mai multe elemente. [...] [Ideea de stat] se adresează bazelor relațiilor dintre guvern și societate, ele definesc condițiile atât pentru armonie, cât și pentru conflict în politica internă. Dacă ideile înseși sunt slabe sau dacă sunt slab susținute în societate sau dacă sunt puternic susținute, dar opuse, aflându-se în competiție cu societatea, atunci statului se află pe un fundament politic fragil. [...] Unele ideologii organizatoare, în mod special cele cu aspirații către universalitate, pot oferi fundamentări contradictorii ideii de stat. Comunismul și islamismul au fost puse în slujba unui număr considerabil de state, dar ambele conțin elemente puternice de logică ce subminează însuși conceptul teritorial de națiune-stat. [...] Dacă ideea de stat este puternică și are o susținere solidă, atunci statul poate suporta perioade de instituții slabe, așa cum au făcut Franța și Italia, fără ca integritatea lor în ansamblu să fie serios amenințată. Dar dacă ideea de stat are o slabă susținere sau este puternic contestată, un gol al puterii instituționale ar putea provoca prăbușirea întregii structuri în revoluție, război civil sau dezintegrare a statului ca unitate politică”⁷.

Din punctul nostru de vedere, ideea de stat depășește cadrul intern, fiind esențială și pentru comportamentul nostru și al statului în străinătate. Este parte a noțiunii gustiene de „demnitate națională”, fără de care nu putem avea politică coerentă, ambele parte a sistemului etic aplicat (etica – filosofia imperativului binelui).

Din acest punct de vedere, diplomația culturală este proiecția ideii de stat atât în interiorul țării, cât și în afara acesteia. Se înțelege că ideea de stat promovată de stat la un moment dat: a) poate să difere de la epocă la epocă; b) poate să difere de cea promovată de organizații neguvernamentale.

În același timp, așa cum am arătat, diplomația culturală este parte a *puterii de atracție* (soft-power) a oricărei societăți în raport cu alte țări, și deci de proiecție a puterii. Diplomația culturală, cu alte cuvinte, nu este un lux, fiind un produs firesc, natural, al proceselor culturale din interiorul societății și, în același timp, componentă a proiecției puterii în exterior a țării.

Diplomația culturală este acțiune diplomatică, dar și *produs cultural*. Diplomația culturală reprezintă aplicația practică în exterior a conștiinței identității la nivel guvernamental și nu numai. Coerența administrativă, capabilitatea de a organiza un stat în jurul „ideii de stat” depinde de integrarea în reflexul administrativ a conștiinței identității. Un aparat guvernamental fără reflex cultural identitar

⁷ Barry Buzan, *Popoarele, statele și teama, O agendă pentru studii de securitate internațională în epoca de după războiul rece*, ediția a doua, traducere de Vivia Săndulescu, Chișinău, Editura Cartier, 2000.

în actul administrativ și o societate dezorientată din acest punct de vedere vor practica o diplomație culturală slabă și o politică externă în consecință, ca și coerența relației dintre stat și societate.

MIJLOACELE: ATLASUL, ALBUMUL MONOGRAFIC, MANUALUL ȘI DIPLOMAȚIA CULTURALĂ

În cele ce urmează vom trece în revistă câteva instrumente strict necesare ale diplomației culturale în relația cu comunitățile istorice: atlasul, monografia fotografică și manualul de limba română. Desigur, pe lângă acestea, mai există și alte mijloace: expoziții, spectacole, filme, lucrări de specialitate, cu publicuri mai mult sau mai puțin diferite. Cert este că, la nivelul la care este nevoie acum de intervenția diplomației culturale pentru protejarea și promovarea identității românești a comunităților istorice, acestea două ne apar ca prime urgențe.

Atlasul

Atlasul are ca obiectiv comunicarea rapidă și întemeiată științific a punctului de vedere românesc în arealul în care avem comunități istorice și va folosi, în același timp, ca excelent instrument de suport al politicii externe, argument validat științific de cele mai înalte foruri academice. Publicul-țintă al monografiei fotografice este masa largă aptă de cunoaștere prin provocarea fotografiei, după cum manualul este vector elementar de păstrare a identității la nivelul mamei și copilului (educația se face cu acordul părinților, de regulă al mamei, cu suportul acesteia).

Atlasul etnopolitic sau geocultural ar trebui să aibă ca mesaj central oferirea prin cartografie și scurte comentarii, pe baze științifice, a răspândirii și continuității prezenței românești de la Adriatica și până la Bug, din Morava până la Marea Egee. El va fi structurat pe arealuri geografice și va fi interdisciplinar: lingvistic, istoric, etnografic etc. Atlasul prezintă mai multe avantaje: a) informația este mult mai ușor de transmis prin imagine decât prin text; b) imaginile care exprimă cel mai facil interesul geopolitic sunt imaginile etnofolclorice și harta. De aici înțelegem că un instrument foarte bun al diplomației culturale este atlasul etnopolitic structurat interdisciplinar, etnografic și geopolitic, într-un singur cuvânt: geocultural.

Anton Golopenția, elev strălucit al lui Dimitrie Gusti, este inițiatorul teoriei funcției enciclopediei în spațiul public. Pentru Golopenția, marile lucrări de sinteză scrise pe înțelesul tuturor, de tipul dicționarelor, atlaselor, enciclopediilor, au rolul de a unifica spațiul social – de a asigura ceea ce mai târziu este numită „ideea de stat”, fără de care acesta nu poate funcționa, nu putem avea „securitate societală”. În cazul României, prima provocare a statului la jumătatea veacului trecut era „unificarea sufletească” a românilor după alipirea la România a unor provincii cu probleme diferite. Înțelegem, iată, că funcția diplomației culturale își are rădăcinile în corecta promovare a ideii spațiului românesc și a ideii de stat, întâi de toate, în

interiorul țării. Enciclopedia, atlasul, dicționarul, scrise *pe înțelesul tuturor*, din perspectivă monografică, au ca finalitate *corecta așezare a omului în raport cu viața și cu lumea*:

„Cel ce e de meserie om de știință trebuie să știe despre multe și despre toate, ca să nu-l găsească nepregătit cererile. Ceilalți au nevoie de cunoștințe potrivite lor. De cunoștințe care să le lămurească zarea vieții lor: să-i situeze în neam, în viață, în lume. [...] Se scrie și se tipărește azi numai în perspectiva omului de știință. Analitic și fragmentar. Întreprinderea unor Saint-Simon și Comte, care credeau că, dincolo de munca în specialitate, omul de știință are misiunea de a *reorganiza* concepțiile și criteriile diriguitoare ale acțiunii, a devenit și mai acut necesară azi. [...] S-a spus că Enciclopedia aceasta e o carte pentru pătura noastră conducătoare; credem că e, înainte de toate... [un instrument care are] menirea de a ajuta mulțimea să se situeze în lume, cunoscându-și neamul”⁸.

În momentul de față există o serie de atlase realizate de reputați specialiști ai Academiei Române, însă nu sunt acoperite toate spațiile: Ucraina, Polonia, Ungaria, Cehia, Serbia nu au lucrări definitive tipărite. Atlasele apărute, deși de foarte înaltă ținută, sunt prea sofisticate pentru a fi instrumente de diplomație și, nu în ultimul rând, majoritatea nu sunt interdisciplinare. Spațiul trebuie tratat pe înțelesul tuturor și, în același timp, să poată fi pus la îndemâna diplomației ca instrument de promovare și apărare a intereselor comunităților românești și ale statului român.

Harta și cele două cadre: de referință și de acțiune

Principala componentă a atlasului este harta. Prima componentă a diplomației culturale este imaginea întregului care trebuie deservit. În cazul nostru, *întregul* se referă la direcțiile de acțiune în interiorul cadrului reper geoistoric și geocultural.

Avem două tipuri mari de hărți: de referință și de acțiune.

Hărțile de referință reprezintă reperul imagologic al spațiului locuit de neamul românesc în raport cu care statul are datoria, ca forma instituționalizată a acestuia, să îl protejeze.

Hărțile de referință exprimă proiecția în teritoriu a întinderii comunităților românești la un moment istoric. În cazul nostru, avem cel puțin câteva astfel de momente:

- a) harta formării poporului român, a vetrei, arealul în care s-au cristalizat limba, obiceiurile, potențialitățile comportamentale („ispitele” – cum le-ar spune Mircea Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenței*);
- b) harta drumurilor istorice, romane și postromane, pe care au circulat procesele de aculturație care au făcut posibilă apariția poporului român și, ulterior, maturizarea și expansiunea sa din nucleul formativ;

⁸ Anton Golopenția, *Opere complete*, vol. I, *Sociologie*, ediție alcătuită și adnotată de prof. dr. Sanda Golopenția; studiu introductiv de prof. dr. Ștefan Costea, București, Editura Enciclopedică, 2002.

- c) harta răspândirii poporului român la jumătatea secolului XX, atunci când exista o politică de stat foarte activă pentru susținerea comunităților istorice.

Hărțile de acțiune se referă la direcțiile concrete de lucru în funcție de situația din teren, de la un moment dat. Hărțile de acțiune sunt hărți de referință actualizate. Acestea reprezintă, de pildă, situația actuală demografică, etnografică, economică, lingvistică, pe care se pot construi politici în relația cu românii din jurul frontierelor.

Raportul dintre hărțile de referință și cele de acțiune

În cazul în care pe hărțile actualizate, de acțiune, dimensiunea comunităților este mai restrânsă, statul are datoria să militeze pentru prezervarea integrității comunității respective, prin protejarea și promovarea dreptului la identitate prin limbă, școală, biserică, inclusiv prin politici economice dedicate. Harta de acțiune este proiecția cartografică imediat utilizabilă, parte a celor doi actori de bază, personalitatea și memoria instituțională, făcând posibilă acțiunea societății și a statului în vederea protejării interesului național prin protejarea identității comunităților istorice.

VATRA STRĂROMÂNĂ Sec. IV–VII

XXXVI.

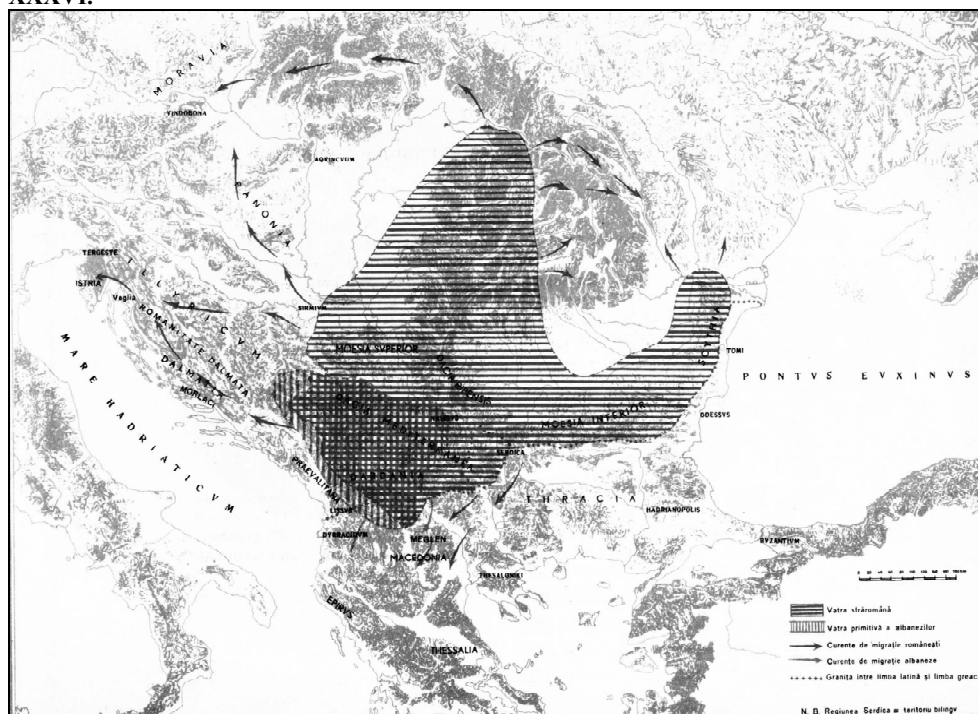


Fig. 1. Harta de referință: *Vatra străromână*, în: *Spațiul istoric și etnic românesc*, vol. 4, București, Editura Militară, 1992 (prima ediție, 1941–1942) (harta XXXVI).

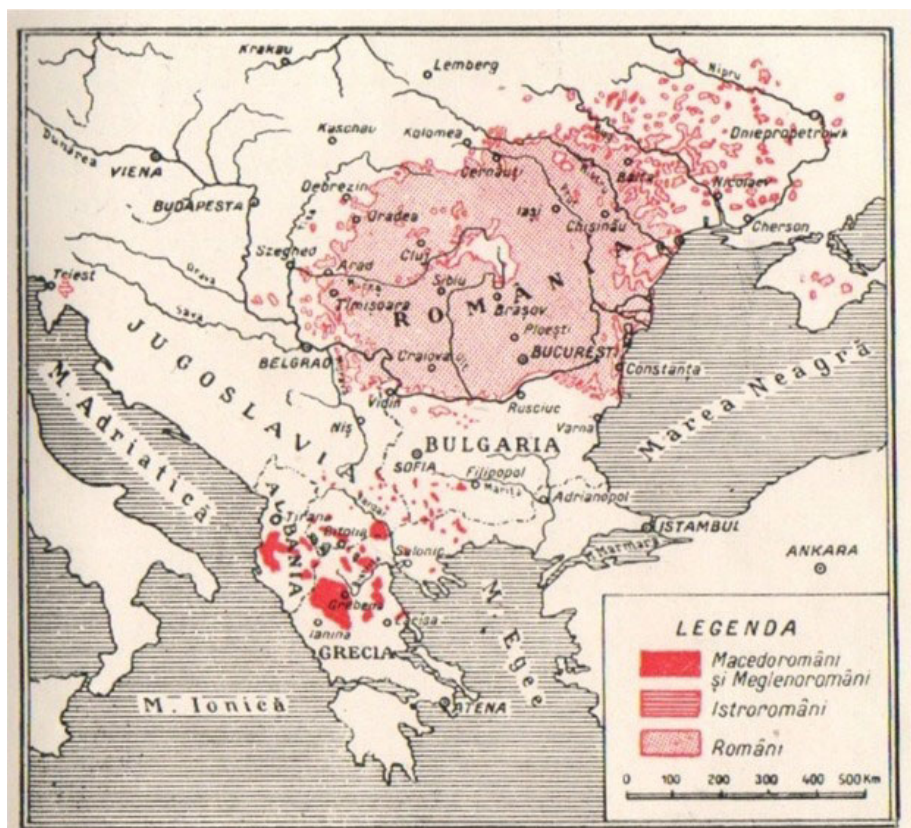


Fig. 2. Harta de referință. Răspândirea românilor la jumătatea secolului XX; după: Theodor Capidan, *Macedoromânii. Etnografie, istorie, limbă*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1942, p. 21.

Acestea sunt ilustrări ale primelor hărți de referință. De la ele trebuie să repornească eventuala acțiune coerentă privind comunitățile istorice.

Hărțile de acțiune sunt instantanee cu date recente, sau relativ recente, care arată atât situația actuală pe componente definitorii, strategice, ale comunităților, sugerând, în același timp, acțiunile necesare. Așa, de pildă, în reprezentările cartografice de mai jos observăm diferențele dintre reprezentarea oficială a românilor din Serbia și estimarea științifică privind situația comunității. Rezultatul comparației este acela că autoritățile sârbe au interesul ca numărul etnicilor români să fie cât mai redus⁹. Autorul arată că cifra pentru populația românească la recensământul din 2002 este de 4 ori mai mică față de recensământul din 1921, când 4% din populația Serbiei o constituiau, oficial, românii (fig. 3). În consecință, România are de acționat pentru protejarea demografiei și culturii acestor comunități.

⁹ Dorin Lozovanu, *Spațiul etnic românesc din afara granițelor naționale: aspecte geo-demografice și socio-culturale*, 2008, lucrare de doctorat, ms., p. 27, 40, 45, 48, 51–54, 55.

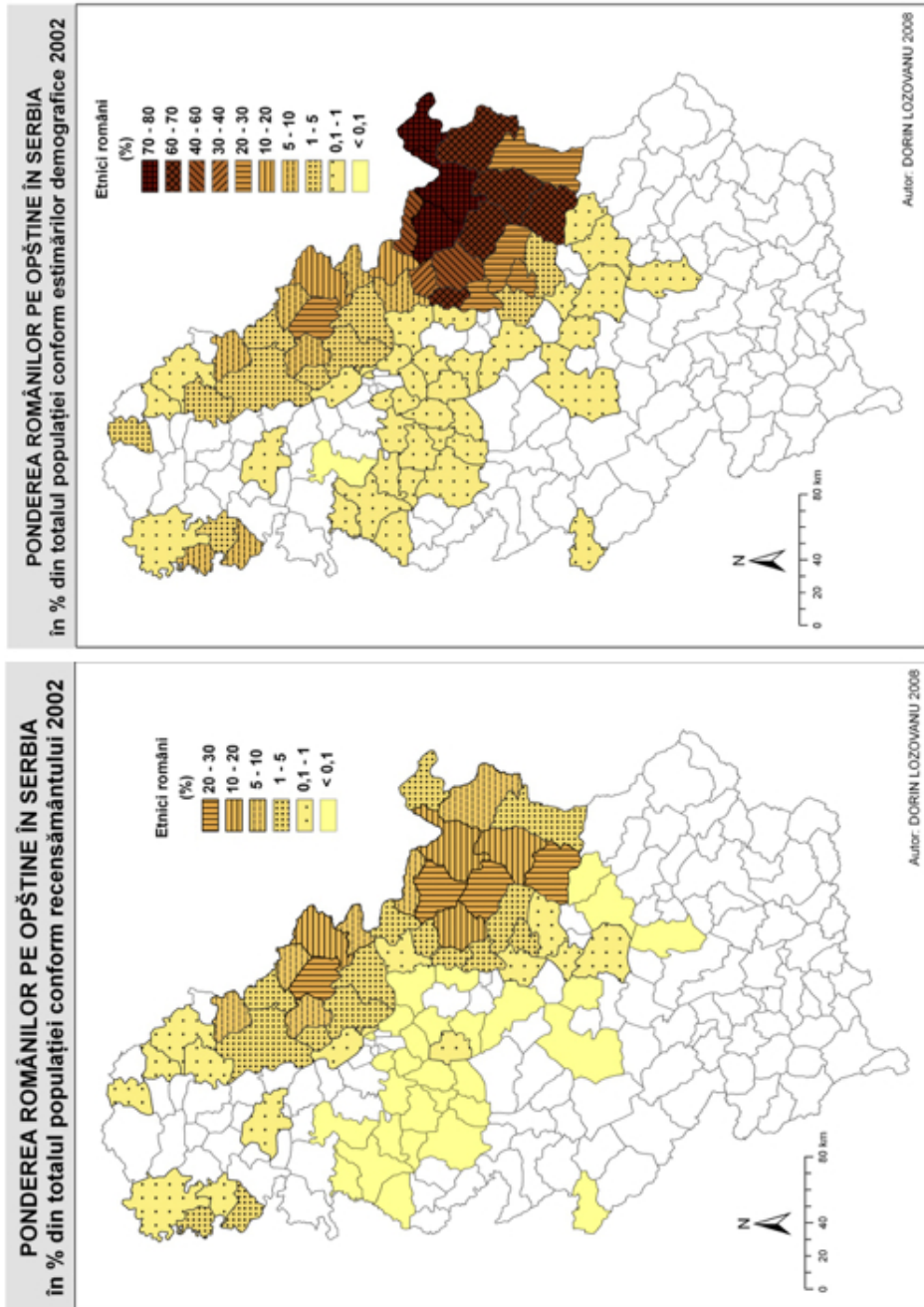


Fig. 3. Diferențele dintre reprezentarea oficială a românilor din Serbia și estimarea științifică privind situația comunității.

Albumul monografic și manualul de limba română

Albumul monografic este un instrument de popularizare prin intermediul fotografiei a realităților din comunități. *Forma* de prezentare grafică este albumul, principalul *vector de informare* este fotografia sociologică/etnografică/antropologică, dublată de explicații sintetice, simple și accesibile, cu privire la realitățile din fotografie și dincolo de aceasta. Metoda de structurare a informației este cea gustiană, monografică, albumul urmărind să pună în valoare *integral* realitatea comunității, pe cadre (potențialități) și manifestări (actualizarea cadrelor). Din fotografie și din explicații, respectiv din întâlnirea cadrelor și manifestărilor se va putea observa foarte ușor situația *reală* a comunității.

Un alt instrument foarte important, care trebuie să completeze Atlasul geocultural este *manualul de limba română*. Special construit pentru comunitățile istorice și diaspora, manualul este principalul mijloc prin care România protejează identitatea națională începând cu primii ani ai socializării și formării persoanei. Grupul-țintă este alcătuit din copii și mamele lor, în sensul că, deși scopul educației este copilul, fără includerea mamei în program, acesta nu își va atinge obiectivul de protejare, consolidare a identității lingvistice.

Manualul are un format special, în sensul că se adresează unor comunități fără acces la educație în limba maternă. El trebuie să fie adaptat pentru o pedagogie în care accesul la limbă este sporadic iar cursurile dedicate, la fel. În consecință, unele sunt plurilingvistice: în dialect, în limba literară și, eventual, în limba oficială sau altă limbă reper, la care copilul are acces. Manualul poate fi completat prin tehnici dramaturgice de predare, cu spectacol de teatru, multimedia etc. Manualul pentru comunități este un tip special de manual, după cum vedem. Acesta este dezvoltat prin tehnici și de specialiști cu competențe foarte specioase, iar implementarea lui în teren reclamă susținere instituțională pe măsură: logistică, diplomatică etc.

CONCLUZII

Aceste considerații ne conduc la o singură concluzie: atlasele etnolingvistice, etnografice, albumele, manualele pentru comunități trebuie rapid sintetizate într-o nouă „producție”, de tip geocultural, în care imaginea să arate atât întemeierea istorică a comunității românești în afara frontierelor țării cât și frumusețile locurilor, ocupațiilor și oamenilor, conviețuirea și contribuțiile comunităților românești la populațiile devenite dominante. Rezultă că unul dintre scopurile diplomației culturale este câștigarea și consolidarea favorabilității, a simpatiei și respectului publicului-țintă față de interesul neamului și statului român. Este momentul ca fiecare dintre aceste instrumente, atlasul, albumul și manualul, să se bucure de respectul cuvenit din partea factorului politic și să devină instituții ale promovării interesului românesc. Numai în felul acesta politica va depăși stadiul empiriei și al complexului de inferioritate față de micile puteri înconjurătoare.

CĂLĂTORIE LA ROMÂNII DIN PENINSULA BALCANICĂ – INSTITUTUL ROMÂN DE LA SARANDA (ALBANIA)*

ADINA BERCIU-DRĂGHICESCU, MARIAN CRĂCIUN**

A Study Travel to the Romanians from the Balkan Peninsula – the Romanian Institute of Saranda (Albania)

In appreciation for Nicolae Iorga's great support to the Albanian people, King Ahmed Zogu and the President of the Council of Ministers, Pandalie Gospel, offered him in 1932, a piece of land at Saranda, near the Adriatic Sea. In 1934 Nicolae Iorga donated it to the State in order to build an institute, except for a part of the building destined for the savant, as a place of living. The building of the Romanian Institute of Archaeological Studies and Research of Saranda, with a Library and a Museum, was ended up in 1938. The aim of the institute was "to know the ancient past and present life of South-East Europe as far as the origins of civilization and race of our people and to bring about a close collaboration between researchers from us and from the Balkans, with the same concerns". In 1940, in the context of the World War II and, also, the invasion of Albania by Mussolini, the Institute has been abolished. Professor Dumitru Berciu, the tutor of Professor N. Iorga and the supervisor of the construction works, succeeded in reopening it in 1943 under his directorate. Since 1945 until 1990 the Institute remained closed, as property of the Albanian state. Although the negotiations for the property of the Institute have resumed, the process is still unfinished. On November 19, 2016, thanks the efforts of the ICR and the "Nicolae Iorga" Foundation in Saranda, the bust of the scientist was unveiled on a cliff in the town.

Keywords: *Institut, Saranda, Nicolae Iorga, Dumitru Berciu, Albania*

Cuvinte-cheie: *Institut, Saranda, Nicolae Iorga, Dumitru Berciu, Albania*

În 19 noiembrie 2016 am călătorit ultima oară la românii din Peninsula Balcanică, la Saranda, în Albania, cu ocazia dezvelirii bustului savantului Nicolae Iorga. Ceremonia a avut loc pe faleză Mării Adriatice, la mică distanță de clădirea

* O parte a informațiilor din prezentul studiu au mai fost publicate, într-o formă asemănătoare, în vol. *Aromâni, meglenoromâni, istroromâni – aspecte identitare și culturale*, coord. prof. univ. dr. Adina Berciu-Drăghicescu, București, Editura Universității din București, 2012, p. 89–96. Având în vedere că volumul a apărut într-un număr restrâns de exemplare, sub egida Institutului „Eudoxiu Hurmuzaki” pentru Românii de Pretutindeni, și că au apărut date și fapte noi, am considerat oportun să reluăm subiectul spre a fi mai bine cunoscut.

** Prof. univ. dr. Adina Berciu-Drăghicescu, autor a numeroase studii referitoare la aromânii și meglenoromânii din Balcani, împreună cu dr. Marian Crăciun, directorul Departamentului de Consiliere și Orientare pentru Carieră din Universitatea București, și cu regretatul dr. Virgil Coman au derulat, începând cu anul 2010, numeroase cercetări pe teren în comunități românești sud-dunărene din Macedonia, Albania și Grecia.

fostului Institut Român – aproximativ 2 km. Să ne amintim că pe data de 9 noiembrie 2016, se împlineau 80 de ani de la punerea pietrei de temelie a Institutului pe terenul donat profesorului Nicolae Iorga de către Statul albanez. Cel care a coordonat lucrările și a dus la îndeplinire dorința profesorului Nicolae Iorga a fost istoricul și arheologul Dumitru Berciu (1907–1998).

La inițiativa mai veche a Fundației „Nicolae Iorga” din Saranda și a președintelui acesteia, domnul Pano Bakalli, Institutul Cultural Român, prin Direcția *Români din Afara Granițelor*, a decis susținerea și finanțarea amplasării unui bust, pentru cinstirea memoriei marelui savant. După un schimb de scrisori și după câteva vizite de pregătire, la care au participat reprezentanți ai Institutului Cultural Român (prof.univ.dr. Radu Baltasiu și Adriana Gae), dar și după o serie de întâlniri cu autoritățile locale, la care au participat atât reprezentanți ai comunității aromâne, cât și susținători din România (Pano Bakalli, Sophie Bakalli, Marian Crăciun), cu implicarea și sprijinul Ambasadei României în Albania, a fost luată decizia de a amplasa bustul ilustrului cercetător Nicolae Iorga pe faleza localității, la aproximativ 1500 de metri de locul în care încă se află clădirea care a găzduit, până în 1945, Institutul Român de Studii și Cercetări Arheologice de la Saranda. Clădirea impunătoare, perfect conservată, există și astăzi, păstrând stilul arhitectonic și structura pe care Nicolae Iorga și mandatarul său, profesorul Dumitru Berciu, le-au stabilit în momentul construcției. Din nefericire, clădirea și terenul au trecut din proprietatea statului în proprietate particulară; clădirii istorice pe care Statul român o revendică adăugându-i-se câteva anexe, în partea superioară, în prezent mărginită de strada care permite accesul înspre Portul din Saranda. De asemenea, a fost construit un hotel care este legat structural de clădirea istorică a Institutului. Poziționarea clădirii lângă Portul Saranda, care face legătura prin feribot atât cu Insula Corfu, cât și cu alte porturi din Grecia, Albania și Italia, ar fi una extrem de vizibilă și de fericită pentru organizarea unui muzeu etnografic destinat valorizării culturii aromânilor care trăiesc din vremuri străvechi în această zonă sau a unui Institut cultural care să promoveze istoria și civilizația românilor sud-dunăreni.

În contextul în care dezvelirea bustului lui Nicolae Iorga din Saranda a reprezentat un moment deosebit de important atât pentru comunitatea aromânilor din Albania, prezentă prin aproape toate organizațiile cunoscute, cât și pentru Statul Român, reprezentat atât de Ambasada României din Albania, dar și de alte instituții și organizații, considerăm necesară readucerea în atenția publică a câtorva etape semnificative care au marcat istoria și evoluția Institutului Român din Albania, de la înființarea lui și până în prezent.

Scrierile sale referitoare la istoria poporului albanez, studiile publicate sub titlul *Istoria statelor balcanice în epoca modernă. Lecții ținute la Universitatea din București*, în 1913 (menționăm capitolele: *Apusul și popoarele creștine supuse Sultanului. Creștinii din Balcani și proiectele din epoca napoleoniană și Albania lui Ali-Pașa și mișcarea grecilor. Pornirea mișcării revoluționare în Moreia*), dar și alte intervenții ale lui Nicolae Iorga ofereau diplomaților albanezi argumente

istorice de necontestat, în momentul prezenței acestora la Conferința de la Londra (1913), în urma declarării independenței Albaniei la 28 noiembrie/11 decembrie 1912. Activitatea științifică a lui Nicolae Iorga în favoarea poporului albanez, a fost marcată și de apariția, în 1919, a volumului «Brève histoire de l'Albanie et du peuple albanais».

La un deceniu după încheierea Tratatului de Pace de la Paris (1920), în 1931, profesorul Nicolae Iorga a primit un teren pe malul mării, din partea poporului albanez și a regelui Zogu al Albaniei. Poziționarea acestuia era (și este și în prezent, cum am menționat mai sus), în apropierea Portului Saranda (cunoscut, de-a lungul vremii, sub mai multe denumiri: Zogai, apoi Santa Quaranta, Porto Edda, în albaneză Sarandë), aflat pe malul Mării Adriatice, în fața insulei Corfu, ca recunoștință pentru sprijinul dat de marele istoric român în obținerea și recunoașterea independenței statului albanez. Chiar etimologia numelui localității este foarte interesantă, fiind legată de varianta grecească Άγιοι Σαράντα (transliterată „Agioli Saranda”) sau de cea italiană „Santiquaranta”, în legătură cu biserica ortodoxă cu hramul celor 40 de sfinți, construită pe unul dintre vârfurile munților care se ridică în apropierea portului. Recunoștința regelui Zogu față de serviciile aduse de către Nicolae Iorga poporului albanez era așa de mare, încât acesta s-a implicat direct în acțiunea de donare și în alegerea terenului. Având în vedere contextul precizat, Vasile Stoica, Ministrul Plenipotențiar al României la Tirana, scria, în telegrama din 24 august 1931, adresată Ministrului Afacerilor Străine, dl. Ghika (Dimitrie N. Ghica, ministru al afacerilor străine al României între 27 aprilie 1931 și 5 iunie 1932), următoarele: „Regele Ahmed Zogu și Președintele Consiliului de Miniștri Pandelie Evanghelie, în înțelegere cu mine, au hotărât ca, drept recunoștință pentru sprijinul pe care, prin scrisul său, domnul Președinte al Consiliului Iorga l-a dat națiunii albaneze să ofere Excelenței Sale la a 60-a aniversare un teren cu o casuță și grădină pe malul Mării Adriatice și urmează să aleg eu acest teren. M-am pronunțat pentru împrejurimile orașului Santi Quaranta, ținut sănătos și cu comunicațiuni ușoare, cu vegetație sudică, în fața insulei Corfu. Plec peste 3 zile împreună cu d-l Evanghelie spre a fixa la fața locului terenul de a cărui amenajare se îngrijește însuși Regele. Planul este ca Domnului Președinte al Consiliului să nu i se aducă la cunoștință această intenție, ci să i se facă o surpriză și actul de donațiune să-i fie adus de misiunea care va prezenta M. Sale Regelui Colanul Albaniei”¹.

În data de 31 august 1931, este trimisă o nouă telegramă de la Legația din Tirana; în aceasta se menționează că, datorită manifestărilor dedicate Sărbătorii naționale a Albaniei programate pentru 1 septembrie, Președintele Consiliului de Miniștri și Ministrul Plenipotențiar al României la Tirana, Vasile Stoica, au fost nevoiți să își amâne vizita la Santi Quaranta², urmând ca Actul de donație să fie

¹ Arhiva Ministerului Afacerilor Externe (AMAE), fond Problema 15, vol. 63, f. 1.

² *Ibidem*, f. 2.

transmis ulterior³. În aprilie 1932, cu toată dorința de a i se face o surpriză profesorului, era nevoie de o serie de acte pentru realizarea formalităților juridice. Astfel, o altă telegramă, trimisă de Vasile Stoica pe 25 aprilie 1932, solicita consimțământul lui Nicolae Iorga pentru a-i trece în proprietate terenul din Saranda și o procură pentru a îndeplini formalitățile cerute. De asemenea, se preciza pentru a doua oară faptul că Regele Albaniei și Guvernul sunt profund recunoscători lui Nicolae Iorga pentru sprijinul oferit națiunii albaneze: „Regele Albaniei și Guvernul albanez, în semn de recunoștință pentru simpatia ce Excelența Voastră a arătat și ajutorul ce Excelența Voastră a dat Națiunii albaneze în zilele ei grele, oferă Excelenței Voastre un teren de casă și grădină la Santi Quaranta, pe malul Mării Adriatice, în fața insulei Corfu. Sperând că Excelența Voastră nu va refuza această manifestațiune a recunoștinței unei Națiuni, rog pe Excelența Voastră a binevoi să transmită prin Ministerul Afacerilor Străine, telegrafic urgent, o procură autorizându-mă a îndeplini formele juridice necesare pentru trecerea acestui teren în proprietatea Excelenței Voastre”. Demersurile au fost încununete de succes; profesorul Iorga a primit cu multă bucurie donația și a fost încântat de locul ales și de peisajul de la Santi Quaranta, notând plin de satisfacție: „Răsăritul cu soarele lui cald, cu albastra lui Mare, cu dumbrăvile lui de portocali, cu zâmbetul Adriaticii și cu munții unde s-a născut mitologia elenică, prin această ereditate sunt deci așa de adânci ai mei, și cum soarta a făcut ca din darul grațios al regelui Albaniei să-mi am moșioara mea la Santi Quaranta, în față cu vechea Corcira, picioarele-mi vor atinge, poate, un pământ cunoscut strămoșilor”⁴.

Interesul cercurilor românești pentru această zonă a Peninsulei Balcanice era extrem de ridicat. În data de 13 iulie 1934, Carol al II-lea emitea un Decret Regal, prin care se crea o „misiune științifică în Albania, cu scopul cercetării filologice, etnografice, arheologice și istorice”. Această Misiune avea drept scop aprofundarea cunoașterii legăturilor între Nordul și Sudul Dunării și va fi susținută de cercetători de la Școlile Române din Roma și Paris”:

Art. 1. Se creează o misiune științifică în Albania.

Art. 2. Ea are de scop cercetări filologice, etnografice, arheologice și istorice.

Art. 3. Membrii ei, în număr de doi pe un termen în raport cu cercetările întreprinse vor fi delegați de la Școlile Române din Roma și de la Fontenay-aux-Roses, precum și de Ministrul de Instrucție.

Art. 4. Un regulament va fixa condițiile de funcționare”⁵.

Nicolae Iorga a dăruit acest teren, în 1934, Statului român, cu condiția înființării unui Institut Român în Albania și a construirii unui edificiu propriu. Institutul urma să aibă în componență atât spații publice, destinate scopului pe care îl stabilise donatorul, cât și spații rezervate profesorului Iorga, în perioadele în care ar fi venit în Albania. Înființarea unui Institut în Albania răspundea unei preocupări

³ *Ibidem*, f. 4.

⁴ Nicolae Iorga, *O viață de om așa cum a fost*, vol. 1, București, Editura „N. Stroilă”, 1934, p. 8.

⁵ „Monitorul Oficial”, nr. 162 din 17 iulie 1934, p. 4643.

permanente a marelui nostru cărturar; în cel de-al doilea articol, din legea de înființare a Institutului de la Saranda, se prevedea explicit „aceea ca între oamenii de știință români și cei din țările balcanice cu aceleași preocupări să se stabilească o legătură cât mai strânsă, cu scopul de a cunoaște cât mai bine trecutul străvechi și viața prezentă a Europei sud-estice în legătură cu originile de civilizație și de rasă ale poporului nostru și de a realiza o strânsă colaborare a învățaților de la noi și a celor din Balcani cu aceleași preocupări. Institutul este o cheazășie a identității de obârșie a raporturilor de prietenie ce unesc națiunea noastră de cea albaneză”.

Institutul Român de la Saranda a fost, încă de la început, conceput ca o platformă de cercetare interdisciplinară, iar Nicolae Iorga a fost cel care și-a dorit acest lucru, în raport cu multiplele fațete în care s-a manifestat geniul său creator. Cercetarea arheologică, prioritară încă de la început, având la îndemână străvechea cetate a Butrintului – oraș antic grecesc, cu o vechime de peste 2500 de ani și cu o suprafață de aproape 20 km² –, aflată la câteva zeci de kilometri de Saranda, unde arheologii italieni desfășurau deja săpături, în anii 1920, urma să fie completată de cercetări de lingvistică, etnografie, folclor etc. Să nu uităm faptul că întreaga zonă era (și este și azi, deși nu la fel de compact ca acum un veac) populată de sate/comunități de aromâni și că influența acestora, precum și schimburile culturale pe care le-au făcut, în contextul conlocuirii cu alte popoare în Balcani, constituiau o provocare perpetuă pentru cercetători. Aducerea în atenția comunității științifice internaționale a unor realități izvorâte din viața și cultura comuniunii dialectale aromâne, indiferent de zona geografică a acestora, identificarea elementelor comune (lingvistice, istorice, etnografice și etnologice) contribuiau decisiv la conservarea identității naționale în aceste spații. Interesul deosebit pe care Iorga l-a arătat aromânilor, dar și spațiului balcanic în care aceștia erau trăitori, se datorează, după mulți exegeți, dar și după unele declarații proprii, apartenenței sale la neamul românilor sud-dunăreni: își asuma o descendență legată de aristocrația bizantină, prin mama sa, Zulnia (născută Arghiropol), iar după tată, avocatul Nicu Iorga, ar fi fost urmaș direct al unor aromâni din munții Pindului.

Înființarea unui Institut Român în Albania nu putea să apară ca o noutate, în contextul în care concepția sa generală privind locul și raporturile poporului român cu celelalte popoare din sud-estul Europei era definită de intenția și de necesitatea interdisciplinarității. Să nu uităm faptul că Nicolae Iorga înființase, în anul 1914, la București, Institutul de Studii Sud-Est Europene, care a avut și are un caracter pluridisciplinar de cercetare. Actul de donație prin care Nicolae Iorga ceda către Statul român proprietatea sa din Saranda (Albania), a fost autentificat la Judecătoria Mixtă Vălenii de Munte, sub nr. 6006/13 august 1934. Un an mai târziu, pe 2 decembrie 1935, tânărul, pe atunci, Dumitru Berciu primea la Roma (unde se afla pentru studii) o scrisoare prin care profesorul Nicolae Iorga îl anunța că va putea merge la Saranda să se instaleze acolo ca delegat al lui, imediat ce va fi gata clădirea Institutului și va putea „începe lucrul” ulterior, cu cea mai mare probabilitate prin luna mai 1936. O altă scrisoare, din 18 martie 1936, trimisă de

către Nicolae Iorga lui Dumitru Berciu, îl anunța pe cel din urmă că perspectivele acestui proiect – din Saranda – nu sunt prea clare. Principalele impedimente erau legate de necesitatea ca banii necesari pentru institut să fie aprobați de către ministrul de externe (și banii nu fuseseră dați încă) și, în al doilea rând, „trebuia să meargă cineva la fața locului” pentru supravegherea și impulsivarea lucrărilor legate de proiect. La 28 aprilie 1936, Nicolae Iorga revenea însă, anunțându-l pe profesorul Berciu că urmează să i se trimită de la Ministerul Afacerilor Externe suma de 20.000 lei „pentru începerea unei construcții cât mai ample”. Dând curs indicației din scrisoarea din 18 martie, Dumitru Berciu s-a deplasat în primăvara anului 1936 în Albania pentru a lua legătura cu autoritățile albaneze, în vederea începerii construcției localului institutului. Planurile fuseseră deja făcute de arhitectul Petre Antonescu. Cu această ocazie a fost oferit regelui Zogu un costum național românesc ca dar din partea profesorului Iorga pentru regina Albaniei (contesa maghiară Geraldina Appony). Statul român acceptase condițiile puse în actul de donație; ca urmare, demersurile pentru începerea construcției localului de la Saranda trebuiau făcute cât mai repede. Profesorul Dumitru Berciu însă nu se putea deplasa imediat la Saranda spre a începe construcția, deoarece în perioada 1935–1936 era reținut cu o bursă de studii la Viena și la Roma. Guvernul albanez a primit cu multă sollicitudine înființarea în Albania a unui așezământ de cultură și știință românească. Rezistență și împotrivire s-au înregistrat din partea Ambasadei Italiei la Tirana; aceasta se opunea, în principiu, localizării Institutului în sudul țării. Se știa că exista o convenție științifică franco-albaneză în Albania de Nord și una italo-albaneză în Albania de Sud, tocmai în zona de influență unde Institutul Român de la Saranda urma să aibă sediul. Ca urmare, soluția adoptată a fost cea propusă de profesorul Dumitru Berciu: o înțelegere cu guvernul Albaniei, prin intermediul Misiunii franceze, care le-a cedat italienilor ținutul din jurul orașului Skutari, în Nord, ca zonă de cercetare.

O altă scrisoare de la profesorul Nicolae Iorga către Dumitru Berciu este cea datată 24 noiembrie 1936; aceasta îl găsește pe Dumitru Berciu la Viena și înregistrează mulțumirile celui dintâi pentru progresele înregistrate: „Ai lucrat admirabil – îi scria N. Iorga – îți sunt foarte recunoscător. Ești nu numai un tânăr învățat, ci și un excelent organizator. Vom mai lucra împreună.” Îl anunța, de asemenea, că „după Lege, Institutul este al statului român” și că, în primăvara anului 1937, Ministerul de Externe va elibera și sumele de bani necesare construcției localului de la Saranda. Primăvara anului 1937 îl găsește pe Dumitru Berciu din nou în Albania, pentru începerea lucrărilor. Nu a reușit să încheie un contract de construcție cu întreprinderile italiene, care cereau sume foarte mari de bani. A căzut însă de acord să lucreze cu meșteri locali albanezi și fărșeroți, cu care încheie contractul pentru construcția clădirii institutului; mulți dintre lucrători trăiseră în România. Contractul a fost trimis profesorului Nicolae Iorga la București, spre aprobare. În iunie 1937, profesorul Iorga răspundea: „primesc bucuros contractul. E bun. Lucrați cu zel spre a mă mulțumi”. În continuare, profesorul se

referea la noua formulă de organizare și conducere a tuturor școlilor române din străinătate și era entuziasmat de descoperirea arheologică (un mormânt de înhumăție roman sec. II d.Hr.) făcută de Dumitru Berciu, chiar în timpul săpării temeliiilor clădirii institutului de la Saranda: „pentru frumoasa descoperire de bun augur, te felicit. Bun scopul!”. În încheierea scrisorii, profesorul îi trasa ca nouă sarcină de cercetare științifică a Institutului și probleme legate de cultura bizantină și folclor, în felul acesta, lărgindu-se profilul acestuia.

Din vara anului 1937 și până în primăvara anului 1938, s-a lucrat la ridicarea clădirii, respectându-se proiectul realizat de arhitectul Petre Antonescu; lemnăria utilizată a fost adusă, integral, din România. Dumitru Berciu s-a întors în țară în cursul anului 1938, pentru a redacta, la indicațiile lui Nicolae Iorga, textul Decretului-Lege și al Statutului Institutului. Amândouă documentele au fost văzute și aprobate, în forma finală și definitivă, de Nicolae Iorga. Astfel, prin Decretul nr. 2695 din 25 iulie 1938⁶, Statul român înființa: „Institutul Român din Albania de Studii și Cercetări Arheologice” cu sediul la Santa Quaranta (Saranda). Scopul acestuia era „de a cunoaște cât mai bine trecutul străvechi și viața prezentă a Europei de sud-est în legătură cu originile de civilizație și de rasă ale poporului nostru și de a realiza o strânsă colaborare a cercetătorilor de la noi și a celor din Balcani, cu aceleași preocupări. Institutul este o cheazășie a identității de obârșie și a raporturilor de prietenie ce unesc națiunea noastră cu cea albaneză”⁷. Pe lângă institut, se pun bazele unei misiuni arheologice; concomitent, se puteau întreprinde cercetări de istorie, filologie, etnografie; acestea urmau să fie publicate în Buletinul Institutului, care se numea „Illyrica”. Institutul era dotat cu o Bibliotecă și un Muzeu unde urmau să fie expuse cele mai importante descoperiri arheologice care se făceau pe teritoriul Albaniei de către Misiunea arheologică românească. Prin Legea de înființare, *terenul și clădirea Institutului de la Saranda deveneau proprietatea Statului român*. Conducerea a fost încredințată marelui istoric Nicolae Iorga, cel care elaborase prima istorie a Albaniei⁸ și care l-a desemnat ca director delegat pe profesorul universitar Dumitru Berciu. Rezultatele obținute în cercetarea arheologică, contribuțiile sale științifice, au făcut să fie numit Șef al misiunii arheologice române din Albania, apoi secretar și apoi director delegat al Institutului român, care a fost ridicat, după cum s-a putut observa din prezentarea noastră, prin strădaniile depuse de profesorul Dumitru Berciu. În aprilie 1939, când Mussolini a invadat Albania, clădirea era în etapa de finisări. Profesorul Dumitru Berciu a fost nevoit să plece spre România. Când a plecat din Albania, în primăvara anului 1939, Dumitru Berciu a predat clădirea Institutului și modestul său Inventar în grija Primăriei din Saranda, primarului I. Dumitrescu (fărșerot), care a și comunicat acest „act oficial” Prefecturii din Argirokastro. În urma ocupației Albaniei de către

⁶ „Monitorul oficial”, an CVI, nr. 175 din 1 august 1938, p. 3564.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Nicolae Iorga, *Brève histoire de l'Albanie et du peuple albanais* [Scurtă istorie a Albaniei și a albanezilor], Vălenii de Munte, Imprimeria „Cultura Neamului Românesc”, 1919.

armata mussoliniană, în aprilie 1939, au crescut mereu greutatea întâmpinate în desfășurarea activității Institutului: Victor Emanuel al III-lea, regele Italiei, a devenit și regele Albaniei, s-au introdus instituții fasciste etc. Cercetarea arheologică, începută „sub un foarte bun augur”, după cum mărturisea Nicolae Iorga, a trebuit să înceteze. Nu s-a mai finalizat nici Convenția de cercetare cu guvernul albanez. Evenimentele din România, din anul 1940, culminând cu asasinarea profesorului Nicolae Iorga, în noiembrie 1940, au făcut ca noul guvern al României să desființeze Institutul, din lipsă de fonduri⁹. Profesorul Dumitru Berciu nu renunță la idealul său și continuă să facă memorii pentru reînființarea așezământului; contactează, mai întâi, Ministerul Afacerilor Străine; adresează memorii către Președintele Academiei Române, apoi către Ministrul Culturii Naționale. În toamna anului 1942 autoritățile hotărăsc să îl însărcineze pe Dumitru Berciu cu clarificarea situației din Albania, unde el ajunge cu anevoie în luna decembrie, pe ruta Budapesta–Viena–Roma–Bari–Tirana–Saranda, în condiții excepțional de grele, în plin război și neîntrerupte bombardamente anglo-americe. Revine în țară pe 12 ianuarie 1943; întreprinde noi demersuri, finalizate prin reînființarea de către Mareșalul Ion Antonescu a Institutului, prin Legea nr. 304 din 13 mai 1943. Profesorul Dumitru Berciu a fost numit mai întâi Secretar și apoi director al Institutului; ocupă, în același timp, poziția de lector de limba română în Albania, dependent de Universitatea din Trieste. La revenirea în Saranda, Dumitru Berciu a găsit clădirea Institutului ocupată de armata italiană și tot inventarul dispărut. În zona Sarandei avuseseră loc confruntări serioase între italieni și greci; în cursul unui bombardament aerian grecesc, aripa din partea stângă a clădirii fusese afectată, dar pagubele generale au fost nesemnificative. În aceste condiții, în calitate de director al Institutului, Dumitru Berciu încheie o înțelegere-contract cu generalul comandant al Garnizoanei Militare Italiene de la Saranda și revine în România.

În februarie 1943, profesorul Dumitru Berciu menționa într-un *Memoriu* că Institutul fusese transformat în spital de campanie și bombardat în mai multe rânduri de aviația italiană. Întregul inventar al institutului, în valoare de peste 1.000.000 lei, dispăruse. În aceste condiții dificile, profesorul Dumitru Berciu propunea transferarea sediului Institutului la Tirana, unde se găsea un puternic centru aromânesc (fărșeroți); se propunea, de asemenea, „ca pe lângă Institut să se înființeze un Liceu Românesc la Tirana, unde există școală primară”. Aceste inițiative perfect argumentate și, în contextul colaborării inițiate de Nicolae Iorga între statul român și cel albanez, pe deplin legitime, rămân, în contextul schimbărilor de regim începute prin actul de la 23 august 1944, doar propuneri. Schimbarea regimului politic, prin venirea la putere, în Albania, a Partidului Comunist Albanez, condus de Enver Hoxha, în 1944, caracterul foarte închis, din perspectiva colaborărilor internaționale, pe care l-a impus noua politică internațională a Albaniei,

⁹ „Monitorul oficial” din 4 noiembrie 1940.

apropierea de Uniunea Sovietică și soluțiile staliniste adoptate, care au continuat mult timp, în comparație cu restul țărilor din blocul estic, au făcut ca orice tentativă de continuare a proiectului reprezentat de Institutul Român din Albania să rămână fără finalitate. Precipitarea evenimentelor internaționale au făcut inoperabile proiectele legate de Institut; colaborări sau convenții culturale cu Albania, în perioada comunistă, au fost extrem de rare. Singura realizare practică notabilă este legată de editarea primului număr al publicației „Illyrica”, în 1945.

Instaurarea regimul comunist, în ambele țări, a închis subiectul Institutului Român de la Saranda pentru decenii. Din toamna anului 1945, au fost închise definitiv școlile și bisericile românești, iar Institutul din Albania, a cărui clădire suferise distrugerii serioase, desființat. Nici școlile și bisericile de limbă albaneză nu au o soartă mai bună, primele fiind reformate profund, iar cele din urmă închise și transformate în depozite sau clădiri administrative. Terenul și clădirea Institutului din Saranda, legate istoric de destinul lui Nicolae Iorga și al profesorului Dumitru Berciu, au intrat în patrimoniul statului albanez din ordinul lui Enver Hoxha.

După 1990, profesorul Dumitru Berciu a menționat în nenumărate rânduri, ori de câte ori a avut ocazia, faptul că „în realizarea Institutului și, în general, în toată activitatea desfășurată de el pe teritoriul Albaniei, a avut în permanență un sprijin efectiv și sincer din partea autorităților și a poporului albanez, în fața cărora N. Iorga se bucura de un sprijin și o prețuire deosebită”. Acest așezământ cultural uitat, Institutul Român din Albania, a fost readus în atenția istoriografiei contemporane, în primăvara anului 1990. Rolul de a repune pe tapet istoria și importanța acestuia i-a revenit, și de această dată, profesorul Dumitru Berciu. Cercetând însemnările acestuia, atât cu ochi de istoric, cât mai ales cu datoria dată de legătura de sânge (profesorul Berciu fiind tatăl autorului principal al prezentului articol), am înregistrat consemnarea unei audiențe cu ambasadorul Albaniei: „Institut. Audiență la ambasadorul Albaniei, azi, miercuri, 7.XI.1990, orele 10³⁰. Am pus problema reînființării Institutului din Albania. Mi s-a spus că este bine să așteptăm *încheierea înțelegerii* [subl. D.B.] generale româno-albaneze (convenție, contracte etc.). Ambasadorul este din regiunea Saranda, de la Argirocastro și cunoaște familia Jorgoni de la Saranda”¹⁰. O altă notă este legată de întâlnirea pe care a avut-o profesorul Dumitru Berciu, șapte luni mai târziu, cu Adrian Năstase, la acea vreme, ministru de externe: „La serbarea națională a Italiei m-am întâlnit, la Ambasada Italiei (3 iunie 1991), cu ministrul de externe Adrian Năstase, căruia i-am vorbit de Institut. L-a interesat și mă roagă să-i dau un telefon pentru întâlnire. Mi-a dat o c[arte de] vizită”¹¹.

Din nefericire, importanța Institutului „Nicolae Iorga” din Saranda, construirea unor instrumente de promovare a valorilor românilor din ținuturile sud-dunărene, rămân în continuare deziderate. Demersurile din perioada postrevoluționară ale prof. Dumitru Berciu au rămas fără urmări. A sperat până în ultima clipă că vor

¹⁰ Muzeul Județean „Teohari Antonescu”, fond Dumitru Berciu, nr. inv. 24001 doc.

¹¹ *Ibidem*, nr. inv. 24003 doc. Nu știm dacă întâlnirea a mai avut loc.

apărea condițiile favorabile pentru reînființarea Institutului Român din Albania. În ultimele însemnări nota: „Îmi amintesc cu multă plăcere când mă gândesc la anii de stat în Albania. În timpul cât am stat acolo mi-am dat seama de calitățile poporului albanez și m-au impresionat mai ales cinstea și ospitalitatea. Poporul albanez și-a păstrat ființa și limba, ca și cel român. Am întâlnit aceeași dragoste de pământ, în sens de țară, de patrie. Noi, românii, suntem un neam de țărani. La fel și albanezii. Poporul albanez este legat de pădure și de munte, la fel și cel român. Același sol plin de istorie, aceleași minunate peisaje de munte. Îmi ies în fața ochilor peisajele de la Dures, de la Vlora și mai ales de la Argirocastro și, peste deal, la Saranda, cu minunatul său golf și cu împrejurimile pline de soare, iar sus – pe coama muntelui – mănăstirea. Am văzut Albania în revoluție, în lupta partizanilor, la vânatoare, la muncă, la bazar, peste tot. *Aproape că nu se poate numi apropierea sufletească între români și albanezi numai prietenie, ci fraternitate* (subl. n.). Aceeași dragoste de țară, aceleași chinuri și dureri au trăit și ei, aceeași continuitate! Poporul albanez a jucat acolo un rol istoric, ca și poporul român. Albanezii au păstrat limba ilirică, simplitatea și prospețimea ei «țărănească», asemenea daco-romanilor. Țărănimea a păstrat rasa, limba, credința și pământul. Țăranul român a dăruit literaturii limba curată, bogată, mereu nouă. La fel și cel albanez. Am înțeles poporul albanez în toate «cărările» lui, cum spunea Octavian Goga vorbind despre Coșbuc»¹².

În 2004, statul român a alocat sume importante pentru cheltuielile de judecată și pentru alte cheltuieli aferente procesului intentat pentru recuperarea imobilului Institutului Român de la Saranda¹³. Statul român a câștigat procesul și așteaptă să i se dea un nou loc unde să se construiască un nou Institut Român din Albania. Propunerile pe care autorii acestui articol le-au formulat și transmis unora dintre autoritățile competente, după numeroase vizite în Albania, au rămas, multe dintre ele, la categoria promisiuni. Vizitele de studiu din 2011 și 2012, însoțiți de regretatul dr. Virgil Coman, vizitele ulterioare ale dr. Marian Crăciun, în calitate de consultant al Camerei de Comerț România-Albania, încheierea unui grup de studenți aromâni din Albania, care promovează valorile și cultura tradițională, au fost elemente care au pus pe tapet necesitatea constituirii unor politici viabile pentru toți românii din afara granițelor.

Recuperarea unei clădiri care este a Statului român și redarea ei circuitului cultural rămâne, pentru diplomația noastră, o datorie de onoare. Protejarea patrimoniului material și imaterial, conservarea și înregistrarea istoriei orale și a statusului dialectal aromân și meglenoromân, în condițiile în care evoluția tehnică ne pune la îndemână mijloace nesperate, sunt datorii pe care ni le-am asumat, din primul moment în care am pornit în călătorie. Înființarea și reînființarea unor institute culturale românești în toate țările balcanice, dezvoltarea unor programe care să permită conservarea identității naționale tradiționale, în multitudinea de

¹² *Ibidem*, nr. inv. 23996 coc. Această evocare a Albaniei și a locuitorilor ei este databilă, larg, între 1991–1997.

¹³ „Monitorul oficial”, an 172, nr. 417, București, 2004.

manifestări înregistrate, în condițiile în care noua identitate spre care tindem este cea europeană, sunt obligații morale față de înaintașii noștri. Accesul larg la informații corecte și verificate din perspectivă științifică, precum și accesul direct la surse documentare valoroase, în format fizic și electronic, vor contribui decisiv la modul în care urmașii comunităților istorice și dialectale din sudul Dunării își vor contura parcursul european. Alături de un institut, în Saranda, dar și în alte locuri din Peninsula Balcanică, este necesar să avem și un institut virtual, care să transmită adevărul, mai mult sau mai puțin plăcut, celor care au ochi de văzut și urechi de auzit. Fiecare dezbatere, fiecare fotografie, fiecare călătorie în spațiul balcanic, având în minte soarta românilor sud-dunăreni, se constituie în cărămizi care contribuie la edificiul conservării patrimoniului cultural imaterial.

AROMÂNII DIN ALBANIA VĂZUȚI ÎNTR-O CERCETARE ÎN ANUL 2017

EMIL ȚÎRCOMNICU

Aromanians from Albania Described in a Field Research on 2017

During the field research conducted at the end of 2017, in a short visit, we wanted to catch glimpse of the life of Aromanians from Elbasan, Gramsh and Pogdarec, in the central-south part of Albania, in order to publish an ethnological album (the fourth of a serie initiated in 2014). We visited two villages, Grabova and Lunca. In these isolated villages in the Albanian mountains, Aromanians keep on their traditional occupations and crafts. In towns Aromanians belonging to the middle class are well integrated in Albanian social structure having specific activities.

Keywords: *Aromanians in Albania, ethnological album, customs, traditions, patrimony*

Cuvinte-cheie: *aromâni din Albania, album etnologic, obiceiuri, tradiții, patrimoniu*

DESPRE PROIECT

Proiectul „Lecturi vizuale etnologice la aromânii din Albania. Gramsh, Elbasan, Pogradec”, care ne-a facilitat deplasarea și realizarea albumului cu același titlu, a fost câștigat în cadrul unei competiții lansate de către Ministerul pentru Românii de Pretutindeni, în anul 2017. Coordonarea proiectului, gestionat în cadrul Societății de Cultură Macedo-Române, a fost asigurată de Emil Țîrcomnicu, iar membrii echipei de cercetare au fost conferențiarul universitar dr. Nistor Bardu de la Facultatea de Litere, Universitatea „Ovidius” din Constanța, și cercetătorul Cătălin Alexa de la Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române. Deplasarea în Albania a fost efectuată de Emil Țîrcomnicu și Nistor Bardu, în perioada 25 septembrie – 6 octombrie 2017.

În anii anteriori – 2014, 2015 și 2016 – s-au realizat trei cercetări similare în regiuni din centrul și sudul Albaniei, cercetări finalizate prin publicarea albumelor dedicate aromânilor din aceste locuri. Astfel, în anul 2014, cercetarea s-a desfășurat în regiunea Korçë (echipa fiind compusă din Iulia Wișoșenschi – coordonator de proiect, Nistor Bardu, Emil Țîrcomnicu și Cătălin Alexa), în anul 2015, în Câmpia Muzachiei, cu regiunile Divjakë, Berat, Lushnjë, Fier și Vlorë, iar în anul 2016, în regiunile Sarandë și Gjirokastër (echipa de teren fiind formată, în cei doi ani, din Iulia Wișoșenschi – coordonator de proiect, Emil Țîrcomnicu și Cătălin Alexa).

Prin aceste cercetări am urmărit să surprindem aspecte din realitățile actuale din micile comunități rurale aromâne, ca și din viața aromânilor care s-au stabilit în orașele Albaniei, cu ocupațiile impuse de civilizația urbană.

Albania este o țară în plină transformare urbanistică în care, de la an la an, se poate aprecia dezvoltarea infrastructurii și transformarea orașelor și satelor prin construirea de case, blocuri și hoteluri cu arhitectură modernă. Aromânii își păstrează în continuare, în viața Albaniei, un loc important, datorită abilităților economice, a ocupațiilor și activităților în zona clasei de mijloc.

La o săptămână după întoarcerea noastră, la jumătatea lunii octombrie 2017, am aflat cu bucurie faptul că aromânii au fost recunoscuți, alături de celelalte naționalități, ca minoritate în Albania de către Parlamentul albanez.

DRUMUL SPRE ALBANIA

Întrucât echipa de teren s-a modificat, urmând să călătoresc alături de Nistor Bardu și Valentin Hoancă (șofer), pentru 11–12 zile, emoțiile inerente acestei deplasări veneau din faptul că într-un timp scurt trebuia să parcurgem trei regiuni din zona central-sudică a Albaniei – Elbasan, Gramsh și Pogradec, cu orașele cu aceleași nume, și satele Grabova și Lunca, localități rurale greu accesibile.

Plecând din București, am traversat Bulgaria trecând de Sofia și mergând prin Kyustendil către granița cu Republica Macedonia de Nord (Gyueshevo). Am traversat nordul acestei Republici, lăsând în urmă capitala Skopje, orașele Tetovo, Gostivar și am ajuns, către seară, în Ohrid, vechi oraș aflat pe malul lacului cu același nume, la granița Republicii Macedonia de Nord cu Albania. De la Skopje la Ohrid, în localitățile străbătute, cu populație preponderent albaneză, se pot vedea fluturând steagurile roșii cu stema neagră a vulturului bicefal, simbol al lui Skanderbey, ca și numeroase moschei cu minarete albe, înălțându-se către cer.

Orașul Ohrid reprezintă una dintre stațiunile preferate ale cetățenilor macedoneni, fiind căutată și de turiștii străini. Acesta este renumit și pentru bijuteriile din perle de Ohrid, care se pot găsi din abundență în magazinele de profil. Există în oraș o *vlaška mahala*, un cartier al aromânilor. Veche mitropolie, orașul are numeroase biserici și vestigii, precum amfiteatrul antic și cetatea țarului Samuel. Centrul orașului vechi, inclus în patrimoniul UNESCO din anul 1979, păstrează arhitectura de odinioară: case cu etaj din piatră și lemn, locuite cândva de protipendada otomană, străzi înguste.

Lacul Ohrid, prins între munți, se află la altitudinea de 695 m, având o adâncime de 285 m. De origine tectonică, apa lui limpede este nealimentată cu aluviuni. De cealaltă parte a lacului, în Albania, se află orașul Pogradec.

Cu gândul că ne vom întoarce în această zonă a Republicii Macedonia de Nord, dimineața, ocolind lacul prin nord, trecând de Struga, un alt oraș cu populație aromână, și de punctul de vamă Kjafasan, ne-am îndreptat către Elbasan. Profesorul Nistor Bardu este un bun cunoscător al acestor meleaguri de unde au plecat părinții săi, în prima parte a secolului al XX-lea, și care, ulterior, s-au stabilit într-o localitate din Cadrilaterul românesc. După 1990 a venit deseori în Albania pentru a studia graiul aromânilor (*rămânilor*). În Elbasan are rude și cunoștințe, despre care mi-a povestit în ziua anterioară, pe parcursul drumului. Profesorul

Nistor Bardu aștepta cu nerăbdare să-i reîntâlnească, în prealabil discutând și planificând detaliile vizitei noastre.



ELBASAN



Foto 1. Orașul Elbasan (panoramă).

Orașul Elbasan este capitala districtului cu același nume care, conform reformei administrative din anul 2015, are 1372 km². Aflat pe malul drept al râului Șcumbi, Elbasan este un oraș atestat încă din Antichitate cu numele Skampis, iar mai apoi cu numele Neokastron (greacă), Novigrad (slavă) și Terra Nuova (italiană). Pe aici trecea celebrul drum roman Via Egnatia, care unea portul Durres cu Tesalonicul și Constantinopole.

Orașul a fost refăcut în perioada otomană, devenind un centru cultural și administrativ pentru zona centrală a Albaniei. În perioada comunistă, supraviețuind celor două războaie mondiale, s-a dezvoltat ca un semnificativ centru industrial. Orașul are astăzi parte de o nouă modernizare, construindu-se intens în ultimul deceniu, în locul caselor vechi ridicându-se blocuri și cu câte 10 etaje; arhitectural, poți vedea o îmbinare între nou și vechi, pe aceeași stradă existând blocuri moderne și case construite în prima parte a secolului trecut.

Populația orașului este de aproximativ 120.000 locuitori; preponderent musulmană, există aici o colonie de 6000 de aromâni creștini ortodocși (conform lui Todi Buzo), cei mai mulți veniți după 1950. La începutul secolului XX orașul avea 22500 locuitori albanezi musulmani, 1500 creștini, între care 800 erau aromâni¹.

Centrul orașului este dominat de zidurile cetății (Kalaja), în interiorul căreia, de asemenea, există case de locuit și blocuri sau vile moderne. În partea stângă față de turnul cu ceas, câteva restaurante dau un aspect frumos cetății, putându-se vedea și câteva fragmente de piese arheologice din perioadele antică, bizantină și otomană. Pentru turiști, interesante sunt Moscheea Regelui (Xhamia Mbret sau Sultan Bajazitit) și Biserica Sfânta Maria (Kisha e Shën Mërisë), declarate monumente de cultură.



Foto 2. Bulevardul Qemal Stafa, zidurile, turnul cu ceas și imobilele din interiorul cetății.

¹ Mihail-Virgiliu Cordescu, *Istoricul școalelor române din Turcia*, București, Tipografia Curții Regale F. Göbl, 1906, p. 71.

În parcul central din afara cetății, de pe bulevardul Qemal Stafa, se pot vedea ruinele unei bazilici paleocreștine din secolul al V-lea, unde au fost descoperite câteva mozaicuri. În celălalt capăt al parcului, într-o casă din secolul al XVIII-lea, o vilă cu etaj, restaurată, se află Muzeul Etnografic care are o bogată colecție de costume tradiționale, țesături și piese de tapițerie.

În oraș, pe lângă biserica din cetate, se mai află două biserici ortodoxe: Sfântul Atanasie (în nord) și Sfântul Nicolae (în sud). Documentele de arhivă ne arată legăturile pe care le-au avut aromânii, în urmă cu un secol, cu România. Există documente de la 1899 și 1902 până la jumătatea secolului trecut, care atestă finanțarea acestor biserici de către statul român, ca și a unor școli de băieți și de fete, cu preoți și profesori care slujeau și predau în limba română.



Foto 3. Ruinele bazilicii paleocreștine (sec. V).



Foto 4. Muzeul Etnografic din Elbasan.

Cei mai mulți dintre aromânii cu care am intrat în contact sunt veniți în Elbasan, în perioada de după 1950, din satul Grabova. Provenind din familii de meșteri constructori sau prelucrători de lemn, au coborât din munți pentru a se încadra în fabricile deschise în perioada comunistă. După 1991 numeroși aromâni au început diverse afaceri pe cont propriu, uneori și cu bani pe care i-au câștigat în perioadele în care au lucrat în Italia sau Grecia.

Meseriile lor sunt dintre cele mai diverse: proprietari de ateliere auto (Niko Bardhi și Traian Prifti), lucrători de construcții-montaj (Niki Baba și fiul său, Arthur), tâmplar (Niko Buzo), proprietari de magazine cu profiluri diverse: piese mecanizate pentru agricultură (Arti Tavangiu), laborator de cofetărie (Cocio Tavangiu), băcănie (Piro Tavangiu). Putem spune că aromânii din Albania sunt integrați bine în structura socială și economică din această țară, având reprezentanți în toate sferile de activitate.



Foto 5. Profesorul Nistor Bardu și familia Tavangiu.



Foto 6. Niki Baba și fiul său, Arthur (la lucru).

În familia extinsă Tavangiu, cu membrii căreia am stat de vorbă într-o seară de sfârșit de septembrie și în care fiecare băiat are propria afacere, a intrat de curând și o româncă din Iași care și-a întâlnit viitorul soț în Italia, unde lucrau. Chestiunea este interesantă, întrucât, aflat într-un sat din Câmpia Muzachia, tinerii aromâni cu care am discutat confirmau că au învățat bine limba română de la românii moldoveni veniți din localitățile din stânga și din dreapta Prutului, cu care au fost colegi de muncă în Italia.

GRAMSH

După trei zile petrecute în Elbasan, ca să ajungem în Grabova trebuia să mergem în orașul Gramsh, capitala districtului cu același nume, oraș muncitoresc, aflat la o distanță de 44 km de Elbasan și 84 km de Korcea.

Și acest drum ne-a dat prilejul să observăm prefacerile care se produc în infrastructura Albaniei. Drumul șerpuieste pe malul drept al râului Devoll, fiind de curând modernizat, oferindu-ți o perspectivă vizuală încântătoare. Firma norvegiană Statkraft, care a creat compania albaneză Devoll Hydropower Sh.A., a dezvoltat un proiect energetic de îndiguire a râului Devoll, construind trei hidrocentrale. Lucrările de infrastructură realizate de-a lungul râului, sunt uimitoare.

Gramsh a fost declarat oraș în anul 1960, când s-au stabilit aici oamenii coborâți din satele de munte, în căutare de lucru la fabrica de armament nou înființată. Astăzi, prin falimentarea industriei, orașul se confruntă cu un șomaj ridicat. Aromânii din Gramsh sunt în mare parte veniți din satul Grabova. Am discutat aici cu Sotir Bardhi, care are un mic atelier de producție foto, unde lucrează alături de fiul său.



Foto 7. Râul Devoll îndiguit și, în depărtare, barajul hidrocentralei Banjë.



Foto 8. Vedere din orașul Gramsh.



Foto 9. Biserica Sfântul Sotir.

Todi Buzo, însoțitorul nostru, ne-a dus să vizităm singura biserică din localitate, ridicată de el, cu hramul Sfântul Sotir. Lângă aceasta, a clădit, prin eforturi proprii, și o grădiniță pentru copii. Casa de Cultură din Gramsh poartă numele unui aromân, partizan în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, Thoma Prifti. Între aromânii din localitate, am întâlnit familia Sotir, proprietari ai restaurantului „Emiliano”. De asemenea, am întâlnit un tânăr inginer, Kejdi Verushi care, la 23 de ani, era responsabil al șantierului unei săli de sport. Nu vorbea dialectul, așa că am discutat prin traducerea lui Todi Buzo.

Tinerii din orașe, în mare parte, nu mai vorbesc dialectul aromân. În Grabova însă, am întâlnit copii de 10–14 ani care vorbeau graiul local, *rămânesc*.

GRABOVË E SIPËRME

Ca să ajungem la Grabova (*Greava*, în dialectul aromân), este nevoie de o mașină puternică de teren, 4 × 4. Grabova se află la o distanță de 36 km de orașul Gramsh, într-o zonă muntoasă, la o altitudine de 1250 m.

Grabova, alături de Nicea și Lunca (alte două sate aflate în această regiune muntoasă) sunt localități care au reprezentat, în urmă cu secole, alături de Moscopole, Șipsca, Frașari, Gramoste ș.a., importante rezervoare demografice și centre cultural-identitare pentru aromânii din Imperiul Otoman și, mai apoi, pentru Albania. Altădată cu o populație numeroasă, în sate erau organizate bresle specializate, cu precădere, în prelucrarea lemnului, pietrei, țesăturilor, produselor lactate, alături de ocupațiile tradiționale, cărăvănaritul și creșterea animalelor.

Spre deosebire de acești aromâni meșteșugari din satele Albaniei, fărșeroții nomazi, așa-numiții *caciauni*, treceau cu oile spre iernat, din ținutul Korcei spre Câmpia Muzachiei și litoralul Mării Adriatice², prin valea râului Devoll. Astăzi, acești aromâni deveniți sedentari nu mai merg cu oile, ocupându-se doar cu prelucrarea laptelui, așa cum am văzut și în călătoriile anterioare. Doar în localitățile izolate de munte, animalele sunt adunate de la toate gospodăriile, păstorii urcându-se dimineața la munte, iar spre seară coborând cu ele în sate.



Foto 10. Satul Grabova, cu cele două stânci distinctive (*șcămbile di Greava*).

² Th. Capidan, *Românii nomazi. Studiu din viața românilor din sudul Peninsulei Balcanice*, în „Dacoromania”, anul IV, 1924–1926, Cluj, 1927, p. 245.

Satul Grabova a avut mai multe biserici, dintre care au supraviețuit Biserica Sf. Nicolae, clădită din piatră, cu acoperiș din *ploci* și biserica Sfânta Vineri (*Stăvinerea*). O altă așezare ecleziastică, cu hramul Constantin și Elena, a fost construită de curând de Todi Buzo în amintirea unei vechi mănăstiri. Satul, și prin etnie și prin religie, se diferențiază de satele albaneze din regiune cu populație musulmană sau *bektașie* (musulmani care asistă și la slujbe creștine).

A existat, până spre mijlocul secolului trecut, preot plătit de statul român, care ținea slujbele în limba română. De asemenea, în perioada respectivă a funcționat o școală cu predare în limba română, ai cărei profesori erau remunerați din România. În anul 1925 preot era C. Constantin, iar în anul 1942, Vasile Nișcu³.

În cimitirul de lângă biserica cea mare, Sf. Nicolae, se pot vedea neamurile din Grabove: Bardhi, Buzo, Çuço, Kenuti, Kota, Ndini, Nika, Nishku, Paço, Pifti, Tavaxhiu, Thano, Verushi.

În acest cimitir se pot vedea și câteva cruci de piatră vechi de până la 1940, pe care sunt inscripții în limba română.



Foto 11. Biserica Sfântul Nicolae.

³ Adina Berciu-Drăghicescu (coord.), *Aromânii, meglenoromânii și istroromânii – aspecte identitare și culturale*, București, Editura Universității din București, 2012, p. 85–86.



Foto 12. Punte din piatră.

Din acest sat, despre care se spune că avea altădată 10.000–12.000 locuitori, și care astăzi au ajuns la 200, au plecat, în urmă cu peste două secole, bunicii și părinții mitropolitului Andrei Șaguna. De fapt, din satele acestea de munte, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, o numeroasă populație prosperă, foarte abilă în întreprinderile comerciale, a emigrat către centrele comerciale din Balcani, în Serbia, Austria, Germania, Ungaria, Transilvania, Moldova și Țara Românească. Unii dintre ei s-au înstrăinat, alții și-au asumat identitatea românească, de sorginte sud-dunăreană, susținând românismul în anii grei în care, în special în Transilvania, românii nu aveau drepturi de afirmare națională; au construit școli și biserici, asociații și fundații de binefacere și propagare a culturii, au susținut ziare și reviste. Dintre aceste familii, enumerăm pe Gojdu, Grabowsky, Șaguna și Mocioni.

Oamenii din sat se autodefinesc ca fiind *rumâni*⁴, iar după numele satului, *grabovari* sau *grăveni*. Ei își manifestă via simpatie față de cei veniți din România (puțini, de altfel) să-i viziteze, considerându-se înrudiți etnic. Știu că au fost familii din sat care, în al treilea deceniu al secolului trecut, au plecat în România.

În cele trei zile în care am sat în Grabova am încercat să cercetăm habitatul, ocupațiile, meșteșugurile, elementele de patrimoniu material și imaterial, pentru a pune în evidență, în cadrul unui capitol al albumului nostru, supraviețuirea elementelor care definesc identitatea aromânilor *grabovari*.

⁴ Nu *rămâni*, ci *rumâni*, așa cum am auzit, discutând cu un grabovar, în îndemnul: „Hai s-n-adunăm tuț rumûni!”. Vorbind cu un altul, spunând că sunt din București, a exclamat: „Au venit ai noștri!”, adică românii din România. Aceeași expresie am întâlnit-o în urmă cu 8 ani la o țărancă din satul Ostrov, de pe malul drept al Dunării, din Bulgaria!

Casele tradiționale sunt construite din piatră, folosindu-se și de configurația terenului (dacă era o pantă, aceasta devenea sprijin pentru o parte a casei, construindu-se în continuarea ei, acoperișurile fiind la nivelul de sus al pantei). Zidurile erau întărite cu bârne din lemn de zadă, pentru a susține greutatea pietrei, ferestrele, de asemenea, aveau deasupra și dedesubt întărituri din lemn. Porțile și gardurile erau din lemn. Așadar, materiile prime de construcție sunt lemnul și piatra.

Casele se transformă treptat, modernizându-se, folosind ca liant de lipire a pietrelor, cimentul. Pentru acoperișuri se foloseau structuri solide din lemn, care susțineau *plocile* din ardezie. Mai nou, în ultimii 10 ani, a început să se folosească tabla și olana în acoperirea caselor, astfel că, privind de sus, de pe unul dintre dealurile înconjurătoare, satul se vede colorat.



Foto 13. Casă tradițională.



Foto 14. Case moderne, având pereții întăriți cu ciment.

Principalele ocupații ale oamenilor sunt prelucrarea lemnului, creșterea animalelor, prelucrarea lactatelor, apicultura. În sat există o cășerie, proprietar fiind gazda noastră, Todi Buzo. De asemenea, Todi a construit un hotel-cabană, unde se pot adăposti cei ce doresc să urce către muntele Valea Mare (2373 m).

În gospodării, cum este cea a lui Nisi și Lefteria Pacio, am putut vedea produsele muncii femeilor aromâne care, din prelucrarea lânii, realizau adevărate comori pentru arta tradițională: pături (*sazmi*) și covoare (*chilimi*) frumos colorate, în culori vii, naturale, cu forme geometrice și fitomorfe. În această gospodărie există și o vâltoare care folosește apa captată, de la mare distanță, prin tubulatură de lemn. În cădere, într-un bazin special construit, erau introduse covoarele și velințele pentru a fi spălate.

În timpul vizitei la Niko Çuço, care are un atelier de tâmplărie, am putut admira obiectele necesare gospodăriei prelucrate din lemn de zadă: scaune, mese, găleți, căldări, putineie etc. O casă nouă ne-a fost prezentată, produs al muncii lui în totalitate: pardoseala, ferestrele, ușile, bârnele de susținere, căpriorii, acoperișul, totul era prelucrat în atelierul său.



Foto 15. Lazi Paco la vâltoarea din gospodăria sa.

Transportul oamenilor și al animalelor se face pe cai și măgari, înșeuaiți cu samare din lemn. Peisajul accidentat, drumurile pline de pietre nu permit, decât cu greutate, trecerea cu mașinile de teren, dotate 4×4 .

Grăvenii au ocupații grele, fiind nevoiți să muncească permanent pentru a-și câștiga existența. Trăiesc izolați de ceea ce se întâmplă în societatea modernă, urmărind la televizor știrile din țară. Grabova a fost un sat cu populație numeroasă, un rezervor demografic pentru orașele albaneze. Spre deosebire de celelalte sate, de dincolo de muntele Valea Mare, Nicea și Lunca (care mai au doar câteva familii de aromâni), Grabova încă rezistă, existând interes, în ultimii ani, de a transforma acest sat într-o stațiune montană.



Foto 16. Cu oile la păscut; animale de transport sunt măgarii înșeuaiți cu samare.

POGRADEC

Pe malul lacului Ohrid, aproape de capătul sudic, se află orașul Pogradec, situat la altitudinea de 996 m, pe drumul ce leagă Elbasan de Corcea. În Pogradec trăiesc aproximativ 500 de aromâni veniți din satele Lunca, Nicea, Grabova, Șipsca, Moscopole, Pleasa și orașul Corcea. Mergând către cealaltă graniță cu Republica Macedonia de Nord, Tushemisht, ajungi la Parcul natural Drilon, lângă care s-a construit o frumoasă stațiune turistică, cu hoteluri și restaurante moderne. Dincolo de graniță, călătorul trebuie să se abată pe la mănăstirea ortodoxă Sfântul Naum, întemeiată în anul 905, cu biserica închinată sfinților Mihail și Gavril, aflată în patrimoniul UNESCO.

Discutând cu aromânii din Pogradec am încercat să aflăm cum putem ajunge în satul Lunca (Llëngë). Drumurile sunt impracticabile: trebuia să ocolim pe traseul spre Elbasan, având de mers, pe un drum greu, aproximativ 100 km, până la Canionul Lunca (Cheile de piatră/Gryka e gurit), cu lungimea aproximativă de 1 km, care trebuie traversat pe jos. Petraq Gjoka, Jorgo și Niko Kokoneshi, trei *linkioți* (aromâni din Lunca), stabiliți de mulți ani în Pogradec, s-au oferit să ne însoțească.



Foto 17, 18. Imagini din Pogradec, la început de octombrie.

LLËNGË

În dimineața de 4 octombrie am servit micul dejun în restaurantul inimosului aromân Lambi Busho și ne-am completat echipa cu cei trei aromâni *linkioți* pentru „expediția” ce urma să o facem către satul Lunca. Revenind prin localitatea Lin, a trebuit să ocolim munții și să urcăm pe drumul folosit de camioanele care lucrează la hidrocentralele construite pe firul râului Șcumbi, pe partea stângă, trecând pe lângă satele Kotodesh, Proptisht, Trebinjë. Pe dreapta râului se puteau vedea lucrările la viitoarea autostradă care va lega Librazhd de Corcea, prin străpungerea munților.



Foto 19. Biserica Sfântul Gheorghe.



Foto 20. Gospodăria Teftei Verushi.



Foto 21. Coperta albumului – interior al Bisericii Sf. Constantin și Elena din Grabova (stânga); satul Grabova (dreapta).

După trecerea prin Canionul Lunca, se deschide un platou unde este amplasat satul. Din depărtare, în vârful unui deal, se vede biserica cu hramul Sfântul Gheorghe, de curând refăcută prin efortul *linkioților* stabiliți în Pogradec, dar și cu sprijinul ambasadei României. În apropierea bisericii, de o parte și de alta a acesteia, se pot vedea morminte mai vechi sau mai noi. Preotul care slujește la biserică locuiește în sat, alături de cele șase familii. Am discutat, în drum spre biserică, cu Suzana Verushi care, curioasă, ne privea din poarta gospodăriei.

La întoarcerea de la biserică am poposit în gospodăria Teftei Verushi, *cusurină* (verișoară primară) cu profesorul Bardu care, cu această ocazie, i-a putut cunoaște pe cei doi nepoți ai săi, Niko și Dorina Verushi. Am fost serviți cu iaurt de capră, consistent și gros, cu un gust greu de uitat, și cu miere de albine. Dorina Verushi, studentă în ultimul an la Facultatea de Teologie din Durrës, se arată dispusă să vină să studieze cursurile aprofundate în România. După un ceas petrecut în această gospodărie, pauză necesară pentru a ne reface forțele și a putea străbate drumul înapoi până la locul unde am lăsat mașina, am plecat cu părerea de rău că nu am putut să prelungim discuțiile privind viața aromânilor din această localitate. Cu toată insistența colegilor *linkioți* nu ne-am putut abate nici pe la Mănăstirea Sfânta Maria, aflată pe versantul din dreapta, la aproximativ trei km. În schimb, pe drumul de întoarcere către Pogradec, cei trei *linkioți* au ținut să încheie excursia cu câteva cântece polifonice.

A doua zi dimineața, pe 5 octombrie, am plecat către țară, cu mulțumirea că am reușit să ne îndeplinim obiectivele fixate, știind că ne așteaptă o lună grea privind prelucrarea materialelor pentru alcătuirea albumului.

La încheierea acestei perioade, la jumătatea lunii noiembrie, am putut trimite la tipografie macheta albumului, care a apărut sub egida Societății de Cultură Macedo-Române, în parteneriat cu Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române.

MONOGRAFII ETNOFOLCLORICE SÂRBEȘTI ȘI ROMÂNEȘTI ALE COMUNELOR ROMÂNEȘTI DIN BANATUL DE VEST, PUBLICATE ÎNTRE ANII 1846 ȘI 1929

ARMAND GUȚĂ

*Serbian and Romanian Ethnofolkloric Monographs of the Romanian Communities
from the Western Banat Region Published between (1846–1929)*

Ethnographic and folkloric monographs about Romanian communities from Western Banat under the Hungarian and Serbian domination are very rare and incomplete from the folkloric point of view. But, between these booklets, we have found some interesting ethnologic information which comforted us in the conviction that Romanian peasants were the keepers and the direct transmitters of the Romanian cultural identity in this multicultural and multireligious region. Despite the fact that the first monographs were made by the Serbian authorities from a political point of view, some of these booklets reveal the permanence of hundreds of communities inhabited by Romanian people in this region.

Keywords: *ethnocultural monographs, Western Banat, Romanian folklore, Serbian demographic and statistic studies*

Cuvinte-cheie: *monografii etnoculturale, Banatul de vest, folclor românesc, studii demografice și statistice sârbești.*

Monografiile etnografice și în special cele etnofolclorice dedicate comunelor românești din Banatul unguresc și sârbesc sunt rare și deficitare în ceea ce privește conținutul culturii imateriale, însă printre rândurile acestor broșuri rare am reușit să găsim și informații extrem de interesante care întăresc convingerea că țaranul român a fost păstrătorul și transmițătorul identității culturale românești în această regiune multiculturală. Acest gen de monografii au fost inițiate de intelectualii sârbi la sugestia autorităților centrale care doreau să aibă o statistică etnoculturală a așezărilor urbane și rurale ce alcătuiau regatul Serbiei la scurt timp după ce obținuse în 1829 o autonomie largită prin tratatul de la Edirne. Printr-o serie de decrete imperiale otomane publicate între anii 1830 și 1833 au fost definitivate granițele Serbiei și statutul politic. Astfel, începând cu anul 1835 Serbia devenea un regat de imigrație atrăgând numeroase grupuri etnice de origine slavă și nonslavă. Statisticianul Gavrilovič a întocmit și publicat în anul 1846 primul studiu demografic sârbesc, alcătuind totodată și primul dicționar statistic al localităților

din Serbia. Acest dicționar cuprinde informații extrem de interesante despre structura etnică și religioasă, numărul și denumirea comunelor din regatul sârb. Astfel, potrivit statisticii publicate de Gavrilovič, regatul Serbiei avea în anul 1845 o populație de 849.286 de locuitori din care 825.783 erau sârbi. Dintre aceștia 783.652 de locuitori erau țărani, iar circa 2.529 erau soldați în armata regulată, urmați de 15.161 de turci, 1.368 de evrei, 900 de străini și 6.074 de țigani¹. O bună parte dintre informațiile referitoare la structura etnică a regatului sârb au fost introduse în notele de subsol cu speranța că doar vor informa, nu și lămuri cu adevărat asupra proporției și procentajului populației non-slave din regat. Funcționarul de stat Jovan Gavrilovič explica într-o notă de subsol, aflată în *Primacenije* [Completare], motivele pentru care vlasii (românii) au fost introduși în numărul sârbilor: „În numărul sârbilor s-au introdus și vlasii, care locuiesc în Serbia, chiar dacă despre ei puține se știu, căci ei sârbește nu vorbesc, fiind răspândiți prin întreaga țară, supuși legii și de aceeași credință cu noi, cu deosebire că, numărul lor nu se cunoaște deloc, dar că a crescut foarte mult în ultimul timp și de aceea am făcut asta”². În opinia autorului, „rata demografică a românilor depășea net dinamica demografică a celorlalte etnii din regat, raportul fiind de 4 la 1 în favoarea românilor, iar fenomenul migrației românilor din Oltenia și Banat era în plină desfășurare”³. În ceea ce privește studiul de față, în urma lecturii și traducerii acestui prim dicționar monografic și statistic sârbesc, numărul localităților cu denumiri care indică o origine etnică «oni koj mi zovemo vlaški ili vlasii» [acelora pe care noi îi numim români] potrivit datelor oferite de Gavrilovič înainte de *Primacenije* „ar fi între 126 și 138 deoarece conform opiniei autorului numele localităților recenzate sunt de cele mai multe ori incerte”⁴. Pe de altă parte, potrivit autorului, aceste comune „aveau între 50 și 250 de case, iar după calculele statistice ele numărau între 255 și 1500 de locuitori fiecare. Aceste cifre indică faptul că în Serbia anului 1846, pe lângă sârbi și alți non-slavi trăiau între 34.500 și 125.000 locuitori de origine română”⁵ (n.n. – populație specificată ca fiind ortodoxă și care făcea parte din totalul populației regatului sârbesc). În concluzie putem spune că aceste cifre sunt valabile doar pentru localitățile ce purtau/aveau o denumire românească, dar aici se pot adăuga și cele cu denumiri slave, maghiare și germane, dar care aveau o populație mixtă sârbă și românească și în care vlasii reprezentau cel puțin jumătate din populație. Aceste date statistice publicate în premieră de Jovan Gavrilovič sunt reconfirmate și completate aproximativ 40 de ani mai târziu de P. Bešlić, care le publică în anul 1884 prin intermediul *Najnovnji Recnik Mesta*

¹ Jovan Gavrilovič, *Račnika geografsko-statistički Srbije*, Nacelnjik odelenija pri Ponocitelstvu Finansije, u Beogradu, Pravitelstvenom Knjigopecati, 1846 Dicționarul geografic și statistic al Serbiei, alcătuit de Șeful de birou în cadrul departamentului de Finanțe, Belgrad, Tipografia Juridică, 1846, p. 253.

² *Ibidem*, p. 254.

³ *Ibidem*, p. 255.

⁴ *Ibidem*, p. 245.

⁵ *Ibidem*, p. 223–224.

u *Kraljevini Srbij*⁶ [Cel mai nou dicționar toponimic al regatului Serbiei]. În acest nou dicționar statistic sârbesc Bešlić reia număratoarea comunelor și localităților urbane din regatul Serbiei oferind o imagine mult mai clară asupra ponderii populației sârbești la nivel regional. Printre informațiile oferite de statisticianul sârb observăm o slavizare masivă a denumirilor multor localități din Banatul de sud dacă le comparăm cu cele oferite de Gavrilovič. Aproximativ 20 de ani mai târziu toate aceste informații demografice și statistice au fost reactualizate și completate în urma studiilor etnologice de teren făcute de Tihomir Georgevič, care scria, în 1905, că „ar exista încă 109 localități cu denumiri sârbești, dar care de fapt, au o populație majoritară vlašă/vlasă”⁷, și care potrivit analizei extrem de detaliate a caracteristicilor comunelor românești efectuate de autorii sârbi trebuie menționat că „[...] toate aceste așezări poartă în documentele oficiale ungurești și austriece particula de *selište*, specifică românilor”⁸. Această mențiune vine în sprijinul reconfirmării rezultatelor cercetărilor de teren întreprinse de Georgevič în 1905, în Banat și Timoc, care scria în 1905 că „Banatul și în special nordul-estul Serbiei încă din vechime au fost și încă sunt ținta colonizării succesive românești [...]. Din satul Jdrela în care s-au mutat românii începe extrem de frumoasa și încântătoarea Gornačka Klisura. Aici, în Jdrela, a fost cetatea lui Drman și Kudelin din ramura Brancevicilor și din care pe la 1285 a trecut sub stăpânirea lui Milutinovic. Am mers dincolo de Gornijak în satul Šetoniu care are o porțiune de câmpie, fostă proprietate mănăstirească ce se numește *țarina*, ceea ce însemna în vremurile de demult ca fiind pământul pe care satul îl deținea dimpreună cu pădurea din bătrâni. Există numeroase țarine aici în regiunea Timocului. Satul Krivi Vir, a avut țarina proprie până în 1893. Cuvântul *țarina* este de origine vlašă și a rămas de la vlahii evului mediu ce s-au stabilit pe pământ sârbesc”⁹ (n.n. – la numărul vehiculat de Georgevič putem adăuga locuirea neîntreruptă a numeroase comunităților românești din sud-vestul Dunării). Abia 22 de ani mai târziu, geograful sârb Dušan J. Popovič, încercă să rezolve problema arealului etnic sârbesc din Banat. În acest sens, el scria în monografia dedicată provinciei *Vojvodina* că „potrivit conscripției imperiale austriece din 1850, Vojvodina sârbească și așa-zisul Temiški Banat

⁶ P(etr) Bešlić, *Najnovnji Recnik Mesta u Kraljevini Srbij deo prvi, Varoši, varošice, sela zaseoži i njihova dalina od mesta opštinske, srske ili okruje vlasti. Spisak drjavnik, vakuških, okrujnik, spreskih, i po neki opštinski dobara, iz slujbenik podataka i po odobreniju gospodina Ministr finansije*, pribrao Bešlić, Beograd, Parna štamparija, Zadruga štamparskih radenika, 1884 [Cel mai nou dicționar al locurilor din regatul Serbiei. Partea a I-a, Orașe, orășele, sate și cătune și depărtarea lor de sediul plasei, județului sau regiunii. Lista locuitorilor, a terenurilor, a limitelor localităților și câte ceva despre bunurile publice, din informările funcționarilor de stat cu aprobarea d-lui ministru al finanțelor, adunate de Bešlić., Belgrad, Tipografie afiliată Asociației Muncitorilor Tipografii] 1884.

⁷ Th. R. Georgevič, *Kroz naše Rumune. Putopisne beleške*, Beograd, štamparija Svetozar Nikolić, [La românii noștri. Note de drum, Belgrad, Tipografia Svetozar Nicolici], 1906, p.5.

⁸ *Ibidem*, p. 89.

⁹ *Ibidem*, p. 90–91.

[Banatul Timișan] aveau o altă configurație teritorială decât cea de astăzi”¹⁰. Conform documentelor oficiale austriece citate de Popovič „numărul locuitorilor provinciei era de circa 1.426.221 de locuitori din care 384.046 erau sârbi, 221.845 maghiari, 335.080 de origine germană și 397.494 erau români alături de care trăiau slovaci, ruteni, croați, bulgari, greci și evrei”¹¹ (n.n. – cei mai numeroși locuitori ai provinciei erau români). Pe de altă parte, Popovič, în scopul restabilirii graniței etnoistorice a poporului sârb repovestește istoria migrației sârbilor către nord-vest și nord-est după înfrângerea de la Kossovo Polije și începutul *Velikog Seoba Srba* în anul 1690, adică a procesului de recolonizare a teritoriilor părăsite de sârbi între anii 1439 și 1550. Astfel, potrivit lui Popovič, granița poporului sârb se întindea „din estul Aradului către Morics ce reprezenta limita de sud, în nord către Egrisz sub Nădlac și apoi în linie dreaptă până la Cenad, linie ce nu putea fi extinsă din cauza românilor”¹². Spre a clarifica explicațiile oferite, autorul sârb menționează punctual și cronologic informațiile furnizate de documentele otomane și austriece în legătură cu aria de răspândire a sârbilor „în două defteruri otomane din 1581 «sârbii» apăreau în cotul Dunării cu Drava, însă ei erau identificați cu „Vlașka organizația”! Mai târziu, în anul 1753, potrivit unui alt document (o conscripție) aflată în biblioteca imperială din Viena, este consemnată limita nordică de răspândire a sârbilor după informațiile oferite de trei monografii austriece dedicate Banatului „Limita nordică a sârbilor se încrucișează cu granița românilor de la Arad până la Knez, apoi Dinaș, Dolac, Potporani și Biserica Albă. Însă linia Arad–Timișoara–Vrșac–Biserica Albă este cea care marchează granița etnică naturală dintre sârbi și români”¹³ (n.n. – ghilimelele puse de autor populației sârbești și apartenența ei la o organizație etno-profesională non-slavă pune sub semnul întrebării identitatea populației în chestiune). Abordarea monografică și statistică din perspectivă oficială sârbească este reluată în cadrul celei mai complete monografii de acest gen apărută în 1929, sub titlul *Letopis opština Podunavske Oblasti* [Cronica regiunii sud-dunărene]¹⁴. Astfel, potrivit informațiilor oferite în această cronică, toate comunele recensate sunt prezentate din perspectivă istorică, geografică și demografică fiind indicate distanța la care se află aceste localități față de principalele orașe sau de capitală, prezența asociațiilor culturale locale și a grupurile folclorice, existența asociațiilor comerciale, dar și a publicațiilor locale,

¹⁰ Dušan J., Popovič, *Vojvodina*, Beograd, Državna štamparija, [*Voivodina*, Belgrad, Tipografia Statului], 1928, p. 25.

¹¹ *Ibidem*, p. 28.

¹² *Ibidem*, p. 42.

¹³ *Ibidem*, p. 46, 47.

¹⁴ B. M. Drobnaković, Feliks Mileker, *Letopis opština Podunavske Oblasti*; napisali: I srbijanski deo, dr. B. M. Drobnakovic, direktor etnografskog muzeja u Beogradu; II banatski deo: Feliks Mileker, kustos i bibliotekar gradske i muzeija u Vrșcu, Pancevo, Beograd, štamparija „Napredak” [Cronica așezărilor/localităților regiunii sud-dunărene, partea a I-a, dr. B. M. Drobnakovic, directorul Muzeului Etnografic din Belgrad; partea a II-a despre Banat, Feliks Mileker, custodele și bibliotecarul Muzeului orașului Vârșeț, Pancevo, Belgrad, Tipografia Progresul], 1929.

unele dintre acestea, în limba română. În primul rând, trebuie să menționăm potrivit autorilor Drobnaković și Mileker că cifrele folosite de ei provin din rezultatele ultimului recensământ oficial întreprins de autoritățile sârbești, fiind comunicate de recenzorii locali așa că, în general, acestea nu oferă o imagine clară din punct de vedere etnic. De asemenea, trebuie specificat că Drobnaković a monografiat doar localitățile cu populație slavă din regiune. Monografierea localităților ce aveau o populație mixtă slavă și română sau doar românească a fost efectuată de germanul Feliks Mileker. Din perspectivă metodologică, monografierea comunelor cu o populație românească a fost realizată în funcție de mărimea și importanța economică a localităților. Prima localitate consemnată de F. Mileker este *Alibunar* și a fost menționată potrivit documentelor oficiale în anul 1662, fiind, după spusele autorului „unica comună din Banat cu nume turcesc a cărei denumire înseamnă *Fântâna lui Ali*, unde pe la mijlocul secolului al XVIII-lea aici au venit sârbii și românii. Recensământul din 1921 indica un număr de 4251 locuitori din care 2503 români, 1141 sârbi, iar restul erau nemți, slovaci, sloveni și maghiari”¹⁵. Cea de-a doua comună monografiată și cu o populație mai numeroasă este potrivit autorului „*Vladimirovač* și care a fost pentru prima dată menționată documentar în anul 1808 sub numele de Petrovoselo, iar în anul 1898 purta numele de Roman-Petre, numindu-se din nou Petrovoselo din anul 1918, pentru ca din 1921 să se numească Vladimirovač. Mileker, citează surse istorice austriece, potrivit cărora „în anul 1808 s-au stabilit în vatra satului 121 de familii din Jamu Mare, 106 familii din Clopotiva și patru din Surduc, iar numele vechi al comunei provine de la generalul român Petru Duci. La 31 ianuarie 1921, comuna avea 5.376 de locuitori, din care 5066 erau români, restul fiind: sârbi, sloveni, italieni, nemți, maghiari etc.”¹⁶ Același Mileker scria despre comuna *Nova Sarca* că „este menționată documentar încă din anul 1333 sub numele de Zoruka și că în anul 1911 se numea Romanszarca, dar din anul 1924 poartă denumirea actuală de Nova Sarca. La 31 ianuarie 1921 comuna era locuită de 1350 oameni din care 1312 erau români”¹⁷. Despre comuna *Sveti Mihailo*, F. Mileker scria că „a fost atestată documentar încă din anul 1404 sub numele de Zentmihal, redenumită Sent Mihaj în 1717, iar din 1922, poartă denumirea Sveti Mihailo. La 31 ianuarie 1921 comuna avea 3970 de locuitori, din care 3918 români”¹⁸. În privința comunei, *Seleuš* monografistul german specifică că „este menționată documentar încă din anul 1456, sub numele de Szolos, rebotezată în anul 1888 Seleusch, iar din anul 1912, poartă numele actual de Seleuš. La 31 ianuarie 1921, comuna avea 2522 de locuitori din care 2388 erau români”¹⁹. Potrivit statisticianului F. Mileker „comuna *Grebenač* este menționată documentar încă din anul 1341 sub numele de Grebencz.

¹⁵ Mileker, *op. cit.*, partea a II-a, p. 105.

¹⁶ *Ibidem*, p. 106–107.

¹⁷ *Ibidem*, p. 109.

¹⁸ *Ibidem*, p. 111.

¹⁹ *Ibidem*, p. 111

Între anii 1894 și 1922, comuna figurează în documentele administrative sub numele de Grebenac. La 31 ianuarie 1921, comuna avea 2145 de locuitori din care 2053 erau români²⁰. În opinia lui F. Mileker, *Nicolinți* este cea mai mare comună românească din Banat și a fost menționată documentar încă din secolul al XV-lea sub numele de Szent-Mikloś, iar din anul 1922, este cunoscută sub numele de Nicolinți. La 31 ianuarie 1921, comuna avea 3230 de locuitori din care 3040 români²¹. Același F. Mileker scria despre comuna *Orešac* că „este menționată documentar ca Orosya încă din anul 1462. Abia din anul 1919, comuna poartă numele de Orešac. La 31 ianuarie 1921 comuna avea 713 de locuitori din care 350 români²². După informațiile oferite de germanul Feliks Mileker, *Straja* este a patra comună ca mărime, fiind menționată în documentele austriece abia în 1717 sub numele de Lagerdorf, deși locuirea este mult mai veche, iar din anul 1922, poartă denumirea de Straža. Românii din Mala Vlaška au colonizat satul părăsit în 1744 de către familia Craioveanu. La 31 ianuarie 1921, comuna avea 1482 de locuitori din care 1389 erau români²³. Despre comuna *Vlaikovač*, Feliks Mileker scria că „este cunoscută încă din secolul al XVI-lea sub numele de Vlajkos și doar din anul 1716 ca Vlaikovač, nume pe care și-l păstrează și astăzi. La 31 ianuarie 1921 comuna avea 1459 de locuitori, din care 918 erau români²⁴. *Voivodinč* este după monografistul Feliks Mileker „o veche comună bănățeană menționată încă din secolul al XV-lea, sub numele de Vajdafalva, redenumită Voivodinč în anul 1922. La 31 ianuarie 1921, comuna avea 1388 de locuitori din care 1310 români²⁵. Comuna *Jablanka* este atestată potrivit autorului capitolului II „încă din secolul al XIV-lea cu numele de Jabolnok, iar din anul 1912 poartă denumirea de Almad, revenind în anul 1922 la numele inițial de Jablanka. La 31 ianuarie 1921, comuna avea 1078 de locuitori din care 732 români²⁶. Autorul german scria despre comuna *Kuštıl* că „aceasta a fost prima dată menționată în documente în anul 1690 și reamintită cu același nume în conscripția austriacă din 1713, denumire pe care și-o păstrează până în anul 1922. La 31 ianuarie 1921, comuna avea 1963 de locuitori din care 1897 erau români²⁷. Comuna *Mali Jam* este, potrivit autorului german, „una dintre cele mai vechi fiind menționată încă din 1373, cu numele Cham, iar din anul 1919, se numește Mali Jam. La 31 ianuarie 1921 așezarea avea 677 de locuitori din care 608 români²⁸. La rândul ei, potrivit lui F. Mileker, comuna *Margita* „a fost menționată documentar încă din secolul al XVII-lea, sub numele de Szent-Margita, iar din anul 1919 poartă numele de Margita. La 31 ianuarie 1921,

²⁰ *Ibidem*, p. 129.

²¹ *Ibidem*, p. 129.

²² *Ibidem*, p. 130.

²³ *Ibidem*, p. 133–134.

²⁴ *Ibidem*, p. 148.

²⁵ *Ibidem*, p. 149.

²⁶ *Ibidem*, p. 151–152.

²⁷ *Ibidem*, p. 155–156.

²⁸ *Ibidem*.

comuna avea 1807 de locuitori din care 973 români²⁹. Statisticianul F. Mileker scria despre comuna *Markovać* că „a fost atestată documentar încă din secolul al XIV-lea sub numele de Markteleke, iar din 1919 figurează ca Markovać. La 31 ianuarie 1921, comuna avea 1323 de locuitori din care 1209 erau români³⁰. Comuna *Mesić* a fost pentru prima dată „menționată documentar în anul 1690, păstrându-și denumirea până în 1919. La 31 ianuarie 1921, localitatea avea 677 de locuitori din care 646 români³¹. Comuna *Ritiševo* este, după datele oferite de monografistul F. Mileker, „atestată documentar din anul 1713 sub numele de Retișova, redenumită în 1919 Ritiševo. La 31 ianuarie 1921, comuna avea 1134 de locuitori din care 676 erau români³². Comuna *Sveti Jovan* a fost, potrivit lui Mileker, „atestată documentar din anul 1713 sub numele de Janoš, iar din 1922 poartă denumirea de Sveti Jovan. La 31 ianuarie 1921, comuna avea 1456 de locuitori din care 1334 erau români³³. Comuna *Socića*, potrivit aceluiași statistician, a fost atestată documentar din anul 1421 sub numele Szalokfalva, reatestată în 1779 ca Solcića, iar din 1919 poartă numele de Socića. La 31 ianuarie 1921, comuna avea 798 de locuitori, din care 772 români³⁴. Comuna *Deliblat* a fost menționată documentar încă din anul 1690. La 31 ianuarie 1921 avea 4336 de locuitori din care 1810 români³⁵. F. Mileker scria despre comuna *Kovin* că aceasta este cea mai veche așezare din Banat menționată documentar în anul 1153 sub numele de Quewen (Cuvin) și poartă actuala denumire Kovin din anul 1919. La 31 ianuarie 1927, comuna avea 6728 de locuitori din care 1325 români³⁶.

În concluzie potrivit datelor statistice oferite de Feliks Mileker numărul locuitorilor declarați români ce locuiau în Banatul de vest ar fi de 37.000, doar în localitățile în care ei sunt majoritari sau reprezintă jumătate din numărul locuitorilor. În ceea ce privește rarele monografii alcătuite de intelectuali români originari din Banatul sârbesc am inclus-o pe cea elaborată de George Bratu³⁷ și dedicată provinciei Vojvodina. În cadrul acestei monografii autorul prezintă cele mai mari comune și sate locuite exclusiv de români, dar și localitățile cu o populație mixtă română și sârbă, punând accent pe particularitățile etnofolclorice specifice românilor:

„Printre cele mai fericite așezări românești, în țara de sub sceptrul regelui Petru al II-lea, se numără comuna Petrovasela, veche așezare românească, cu o tradiție național culturală a cărei faimă a trecut de mult granițele. Sat de plugari neaoși români, gospodari harnici, mi-a fost dat în câteva

²⁹ *Ibidem*, p. 157–158.

³⁰ *Ibidem*, p. 159–160.

³¹ *Ibidem*, p. 160–161.

³² *Ibidem*, p. 163.

³³ *Ibidem*, p. 164.

³⁴ *Ibidem*, p. 165.

³⁵ *Ibidem*, p. 181–182.

³⁶ *Ibidem*, p. 185.

³⁷ George Bratu, *Prin Banatul Jugoslav. Note de drum*, Timișoara, Tiparul Tipografiei Cooperativei Naționale, [f.a.].

rânduri să le admir limba portul și cântecul de care, ca orice bănățeni, se simt mândri și nu se lasă mai pe jos de rivalii lor, din satele vecine. Căci nu degeaba au pe moș Durain, un îndrăgostit al arcușului, nelipsitul trubadur al nunților și petrecherilor familiale, care nu odată a fost invitat în satele din România să cânte la horă și la alte petrecanii”³⁸.

După o scurtă prezentare istorică, culturală, socială, economică și religioasă a comunei și locuitorilor, autorul subliniază perenitatea elementului etnic românesc: „Dar pe lângă toate lucrurile înșirate aici accentul cel mai mare trebuie să-l punem pe *păorele* (*păorime*, reg. țărănime) anonim [...], căci el ne-a păstrat în cursul veacurilor nealterată limba, portul și obiceiurile. Noi suntem trecători și în locul nostru vin alții. Rezervorul inepuizabil al forței noastre rămâne tot țaranul care a rămas același în pofida nenorocirilor care au trecut asupra lui”³⁹.

În descrierea călătoriei sale itinerante prin comunele românești din Banatul iugoslav, autorul enumeră și descrie toate comunele cu populație românească aflate de-a lungul căii ferate ce unește Vârșeț de Panciova și apoi comunele și satele care se află pe linia ferată către Belgrad ca fiind „comune mari, bogate și mândre ca Vlaicovăți, Alibunar (centru de plasă), Seleușul urmate de Ulm, Coștei, Sălcița, Iabuca, Marcovăți, Nicolinț, Rățișor”⁴⁰. Cu scopul de a sublinia caracterul exclusiv românesc al regiunii, G. Bratu nota: „Peste tot locul se vorbește românește și te simți ca în țara ta de baștină. Seleușul este una dintre cele mai puternice comune românești și vine după Petrovasila, Uzdin, Satu Nou ș.a.m.d.”⁴¹. Autorul completează și vechimea locuiri românești scriind: „De la Alibunar distanță de 12 kilometri se află izolată o altă puternică și frumoasă comună românească, Sânmihaiul. Între Petrovasela și Panciova se află așezată comuna Satul Nou⁴² [...]; în drumul către Petrograd se află Uzdinul [...] cea mai modernă, dar în raport cu celelalte sate le întrece pe toate [...], iar în imediata apropiere a orașului Petrovgrad, noua denumire a Becicherecului Mare, se află comuna Ecica, cu majoritate românească”⁴³. Trebuie să menționăm că în monografia lui Mileker nu apar cele opt comune bănățene despre care George Bratu scria că sunt locuite exclusiv de români.

Cea de a doua monografie este dedicată comunei Nicolinți și a fost elaborată de avocatul Toma Boată⁴⁴. Studiul monografic este realizat după modelul german, astfel că, în doar 96 de pagini, autorul reușește să prezinte absolut toate aspectele istorice, sociale, economice, culturale și religioase specifice comunității românești din această veche așezare bănățeană. Potrivit avocatului Boată, care citează una

³⁸ *Ibidem*, p. 5.

³⁹ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 11.

⁴¹ *Ibidem*, p. 12.

⁴² *Ibidem*, p. 13.

⁴³ *Ibidem*, p. 14.

⁴⁴ Toma Boată, *Monografia, economică, statistică și socială a comunei rurale române Nicolinți din Banatul Timișanei (Ungaria)*, București, Stabilimentul grafic „Albert Baier” Fabrica de cartonage, 1907.

dintre baladele locale dedicate cneazului Pavel, „comuna Nicolinți este una dintre cele mai vechi comune din această regiune, constituită probabil la începutul secolului al XVIII-lea sau mai devreme? În tradițiile și poeziile poporului român s-a păstrat până astăzi faptele vitejești ale chinezului Pavel, care a adus în țară 50.000 de sârbi, cari căutau să scape de jugul turcesc și cari s-au așezat în sudul Ungariei și a Banatului: «Căpitane Pavele, Unde-ți duci catanele? La Ardeal, sârmanele»⁴⁵. Încercând să explice vechimea așezărilor românești din Banatul de Sud, Toma Boată face apel la câteva studii de dialectologie regională și de folclor local, elemente care în opinia sa „diferențiază cele două zone culturale bănățene în cea locuită de autohtoni numiți *frătuți* și cea locuită de coloniștii olteni și munteni denumiți *bufeni*⁴⁶. Avocatul bănățean citează și câteva documentele istorice considerate relevante subliniind că „date pozitive despre venirea și stabilirea în Banat a românilor din Oltenia și Muntenia, nu avem sau nu ne sunt încă cunoscute. A. T. Laurian în scrierea sa *Temışana*, din 1848, ne spune că turcii în anul 1716 sub sultanul Ahmed al III-lea, în lupta contra imperialilor s-au servit de cei 13.000 de români refugiați din Țara Românească, pentru că nu puteau să plătească birurile grele impuse de principele fanariot Ștefan Cantacuzen, la repararea și întreținerea cetății Temișoarei. Comuna Nicolinți e locuită exclusiv de români autohtoni și nu de coloniști veniți din Oltenia. La o distanță de o oră dela Rusova este o colonie de bufeni, veniți din comuna Balta Verde, ceea ce dovedește că Nicolinți exista pe timpul venirii și stabilirii românilor olteni în Banat⁴⁷. Avocatul Boată a introdus în monografia sa un capitol dedicat particularităților etnoculturale românești, intitulat *Credințe, datine și obiceiuri*, argumentând necesitatea introducerii acestui studiu etnofolcloric:

„Înainte de a încheia monografia comunei Nicolinți, cred că este necesar a descrie principalele credințe, datini și obiceiuri, moștenite de la strămoși, păstrate și cultivate de către locuitorii comunii, pentru că acestea ne arată obârșia unui popor și urmele feluritelor influențe religioase și sociale prin care el a trecut din timpurile cele mai vechi și până azi și cari constituie individualitatea lui. Cercetând și analizând credințele, datinile și obiceiurile păstrate și cultivate de țărancele române din comună, găsim în ele rămășițele vechii religii greco-romane cu cultul zeităților și al morților moștenite dela romani, conservate sau modificate în fond sau în formă, după trebuință, de religia creștină și de propagatorii ei, cari neputând înlătura din credința poporului vechiul cult al zeităților au înlocuit zeitățile romane cu sfinți adoptați și recunoscuți de biserica creștină. Tot țărancele române ne-au păstrat și datinile și obiceiurile ce aveau strămoșii noștri cu ocaziunea evenimentelor mai însemnate din viața omului, cum sunt: nașterea, căsătoria, înmormântarea și sărbătorile⁴⁸.

Pornind de la aceste afirmații, autorul descrie aproape toate credințele, tradițiile și obiceiurile locuitorilor comunei Nicolinți:

⁴⁵ *Ibidem*, p. 2.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 3–4.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 67–68.

„Cultul zeităților romane, îmbrăcați, ce e dreptul, în haina sfinților bisericii creștine, s-a păstrat de către țărancele române cu însușirile și atribuțiunile și chiar cu numirea lor proprie cum sunt: Sânzienele, Vinerea Mare; altele au rămas cu atribuțiunile și însușirile lor și le-au pierdut sau schimbat numirea lor ca Sânmădru, Demeter, Sântu Ilie (Jupiter-Jovi) etc. Cultul cel mai neschimbat și cel mai adânc înrădăcinat în credința țăranilor români, e cultul morților. Țăranii români cred și astăzi în viața ce urmează după moarte și că sufletul continuă a vieții și chiar a se hrăni și după moarte, ca și strămoșii lor romanii și de aceea necesitatea de a se îngriji de suflet, ca acesta să aibă de mâncat și băut pe lumea cealaltă. Din această credință și concepție a vieții după moarte s-au născut pomenile, pe cari țărancele române le fac la fiecare ocazie pentru sufletele morților⁴⁹.

Prin intermediul descrierii detaliate a obiceiurilor și ritualurilor practicate la naștere, avocatul bănățean explică originea antică a acestor manifestări spirituale românești: „La nașteri găsim pe cele «trei ursitoare», Parcele dela romani, cari ursec viața noului născut și cărora țărancele le aduc daruri ca să le îmblânzească și să ursească bine soarta copilului. La căsătorii s-a păstrat tradiționala pâine și sare de la romani, cu care primește mama soacră pe noi căsătoriți în casa sa⁵⁰. Mergând pe teza originii antice romane a obiceiurilor populare românești, autorul descrie o parte dintre obiceiurile de peste an:

„Dintre culturile zeităților, cel mai neschimbat s-a păstrat acela al Sânzienelor (sărbătoarea zeiței Diana, Sancta Diana) de a unde a rezultat, Sânziana și Sânzienele, zeița florilor, pădurilor și a vânatului. Ca și la romani, în zorile zilei de Sânzienă sau Nașterea Sf. Ioan Botezătorul, cu care a înlocuit-o biserica creștină, dar și pe care poporul și azi nu o cunoaște decât cu numirea ei originală, fetele și flăcăii din sat se duc pe câmp, prin păduri și cântând, culeg flori de sânzienă de prin poieni și livezi, împletesc din ele cununi și vin cântând, cu brațele pline de flori, acasă. Cununile se pun la icoane în casă, afară la porți și pe crucile morților la cimitir. Apoi concepția țăranilor despre Vinerea mare, Sf. Ilie sau «Sântili», cum îi zice poporul și atribuțiile lui, cum se plimbă cu căruța trasă de cai albi pe cer și cum din pocnetul biciului es fulgere și trăsnete, iar din uruitul trăsorei tunetele, ne înfățișează întocmai pe «Jupiter tonans»⁵¹.

La finalul analizei acestor obiceiuri și ritualuri, Teodor Boată concluzionează: „Toate aceste tradiții păstrate și cultivate reconfirmă originea romană a poporului român, acestea fiind motivele ce i-au determinat pe țăranii români să le respecte an de an⁵².

Monografistul bănățean analizează în detaliu ritualurile practicate de țărani cu ocazia nașterii, căsătoriei, la înmormântări și pomeni și care constituie în opinia sa:

„[...] moștenirea națională, bine reflectată în versurile populare ce însoțesc aceste manifestări spirituale. Credința țăranilor române e că fiecărei persoane, îndată ce se naște, i se ursește sau hotărăște de către ursitori soarta ce îl așteaptă în viață. De aceea, în a treia seară, ce urmează după nașterea unui copil, țărancele țin focul aprins pe vatră și lumina în odaia copilului aprinsă

⁴⁹ *Ibidem*, p. 68.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 69.

⁵¹ *Ibidem*, p. 70.

⁵² *Ibidem*.

toată noaptea, căci în această seară vin cele trei ursitoare ca să decidă soarta copilului. Ca să împlânzească și predispune pe ursitoare să ursească noului născut o soartă bună și belșug în viață, moașa copilului sau bunica aduc jertfă, daruri, ursitoarelor. Apoi se menesc ursitoarelor mâncărurile, băutura, florile și tot ce e pe masă, cu cuvintele următoare: «De mâncare v-am dat, pâine de mâncat, vin de băut, apă de spălat, unsoare de uns, flori de mirosit și bani de argint ca să nu veniți mâniaose, nici râioase, nici buboase și să dați copilului viață lungă, cu belșug, minte sănătate». La botez, înainte de a duce copilul la biserică, moașa îl învelește în cămașa tatălui și îl înalță de trei ori spre soare zicând « să se facă mare ca tatăl său și să fie văzut ca soarele», apoi îl scoate pe fereastră afară și tot pe fereastră îl aduce în casă după botez⁵³.

Analizând detaliat din perspectivă etnografică ritualurile și obiceiurile practicate în ziua nunții, Toma Boată adăugă câteva mostre de folclor versificat: „Căsătoriile sunt împreunate cu multe obiceiuri, solemnități și petreceri. Tatăl mirelui, însoțit de o rudă, cu o ploscă de țuică sau vin în mână, se duc la părinții miresei și, după ce se înțeleg și stabilesc zestrea fetii, hotărăsc când să se facă logodna și nunta. La nuntă se cheamă toate rudele și amicii, atât de către ginere cât și de mireasă deosebit⁵⁴. În ziua fixată pentru nuntă, se adună rudele ginerelui la el acasă și de aici nuntașii cu muzica se duc la naș ca să-l aducă la ginere și după ce iau masa aci, pleacă cu toți nuntașii și muzica la casa miresei. Aici sunt primiți de părinți și rudele ei și, pe când nuntașii joacă „deverul”, se duce să răscumpere și să prezinte pe mireasă nașului, se tocmeșc până ce cad de acord pentru câțiva florini, cari se dau miresei. Mirii se așează apoi la masă lângă naș și mireasa ia o cârpă de mătase pe care o aruncă în fața mirelui, acesta o aruncă înapoi de trei ori, apoi o pune la brâu și pleacă cu toții la biserică. După căsătoria în biserică, mirele conduce pe mireasă, însoțiti de naș și toți nuntașii la casa ei, unde mama soacră îi primește la intrare cu o pâine mare și sare, pe cari mirii le iau. Mama soacră îi legă cu niște bracii (brâu lung), ca semn al unirii și îi trage în casă, iar nuntașii le dau câte un pumn în spate ca să intre mai repede. Aici în casa fetii mănâncă, beau, joacă și petrec până seara. Îndată ce s-a înserat se arată „cinstea”, adecă se prezintă darurile aduse de rudele fetii. Prezintatorul aduce darurile pe rând. Întâi ale nașului, apoi ale rudelor cele mai apropiate și după ce se închină zice: „- Bună dimineața nașule. – În ce voie sunteți?” Acesta răspunde: „- În voie bună”, la care se replică: „- La noi e și mai bună” și apoi: „- Iată unde a fost un frate (văr, etc.) al gazdei, bine s-a purtat și cu frumoasă cinste s-a arătat”. Apoi adaugă, adresându-se către nuntași: „- Ia vedeți de mulțumiți”; iar aceștia strigă: „- Mulțumim și bogdaproste⁵⁵. Toma Boată descrie etapa finală a ceremonialului nupțial ce se desfășoară la casa mirelui „Aci vine rândul de a prezenta cinstea sau darurile aduse mirelui de către rudele sale. A treia seară e petrecerea cuscrilor care ține toată noaptea⁵⁶”.

Referindu-se la obiceiurile și tradițiile ce fac parte din „cultul morților”, avocatul român consemna:

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 71.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 71–72.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 72.

„Cultul morților s-a păstrat și se cultivă cu multă evlavie și credință de către femeile române [...]. În zorii zilei de înmormântare, se face «petrecerea mortului» de către 4 sau 6 femei, cari stau în jurul mortului, câte una la cap și la picioare și una sau două de fiecare parte și cântă cu voci diferite; câte două sau trei cântă întâi, iar celelalte repetă cântarea, cu voce mai joasă. În timpul petrecerii care ține câte 2 ceasuri, toate femeile tac și ascultă cântarea, care e foarte duioasă și începe cu versurile următoare: «Sus la roșul răsărit,/Este un măr mare înflorit/Cu vârful până-n cer./Cu poalele jos pe mări». După ce s-a făcut înmormântarea se dă aceluia dintre gropari, care a început groapa, o traistă cu colaci, o lumânare și un baston de alun, crăpat la capul de sus și un ban pus în crăpătura acestuia. Femeile zic că bastonul va folosi mortului să-și apere pomană cu el. Și când se dă haine de pomană, se dă de asemenea câte un baston cu un ban în crăpătura dela un capăt. Pomenile sunt de cele mai multe ori costisitoare însă ele se țin cu sfințenie de către țărani»⁵⁷.

Monografistul bănățean descrie aproape toate obiceiurile și sărbătorile populare respectate și practicate de țărani:

„În Joia Mare, țărancele române, aprind prin casă mai multe focuri (lumini) din vreascuri de alun uscate, pentru sufletele morților. Pe o masă se pun colaci și brebenei pe care-i menesc și-i dau de pomană mortului. La aceste pomeni pentru sufletele morților, iau parte toți membrii familiei. Țărăncile se duc apoi la cimitir și aprind pe mormintele morților focuri și întind și aci pomeni. De sărbătorile Paștilor, în ziua întâi, se împart ca și la Crăciun colaci și ouă roșii tot de pomană morților; la Sân Petru se împart colaci cu mere la rude, vecini și săraci»⁵⁸.

Citând observațiile și informațiile primite de la locuitorii comunei Nicolinț, Toma Boată scria:

„[...] sărbătoarea cea mai onorată și respectată de câte țărănul român este aceea pe care strămoșii săi și-au ales-o și au sărbătorit-o ca patronul sau hramul casii. Icoana acestui sfânt ocupă locul de frunte între sfinții cari împodobesc pereții casii sale. Cei mai mulți locuitori au ca hram sau patron al casei lor pe Sânta Maria Mare sau adormirea Maicii Domnului, care este și hramul bisericii din Nicolinți și care se serbează în fiecare an, în ziua de 15 august. Sărbătoarea praznicului ține trei zile»⁵⁹.

Avocatul Boată completează descrierea obiceiului sărbătoririi zilei patronului sfânt al casei relatând că aceasta se făcea cu aceeași considerație și respect atât pentru oameni, cât și pentru animalele din gospodărie: „Dar nu numai oamenii, ci și vitele au patronul lor și locuitori serbează și pe acesta cu aceeași venerație»⁶⁰. „Pe lângă aceste sărbători țărancele mai au unele sărbători în care nu lucrează cu acul, cum sunt: pancilile, vinerile și anumite zile de peste an, cari sunt zile oprite, nefaste. Cât despre descânțece și vrăjitorii, țărancele române tot mai cred în puterea lor de a vindeca boalele și recurg la ele în caz de boli sau nevoi»⁶¹.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 75.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 75–76.

⁶¹ *Ibidem*, p. 76–77.

Concluziile generale ale acestui studiu ne permit să afirmăm că politica de asimilare extrem de dură a autorităților sârbești – începută la mijlocul secolului al XIX-lea – față de locuitorii de origine română din Banatul de sud-vest și față de cei din nord-estul Serbiei, zona Timocului, nu a reușit să șteargă identitatea etnoculturală a românilor autohtoni și deopotrivă colonizatori în aceste regiuni. Chiar dacă denumirile acestor localități românești și numele locuitorilor lor au fost maghiarizate, germanizate și în ultimă instanță sârbizate, caracterul etnic a rămas neschimbat.

O RECONSTRUCȚIE ETNOGRAFICĂ A HABITATULUI ROMÂNILOR BASARABENI DEPORTAȚI ÎN SIBERIA

DORINA ONICA

An Ethnographic Reconstruction of the Bessarabian Romanians Habitat Deported to Siberia

The article aims to outline the ways, forms and modalities by which the Bessarabian Romanians have organized their habitat (settlement, cemetery, house and household) in the harsh Siberian conditions (Altai, Kurgan, Irkutsk, Tyumen regions) after being deported in the second wave of deportation, on July 5–6, 1949. The individual and collective memory of the Bessarabians returned home, and subsequently recorded and analyzed in scientific works by historians, is a consistent informational source that gives us the opportunity to analyze, interpret, and ethnographically reconstruct the habitat of the deported Bessarabian Romanians. Forced to settle in a regions away from home they maintain a high community consciousness, by using the local natural conditions and resources, by applying technical knowledge, referring to known and borrowed architectural techniques, taking in account the socio-ideological realities. The Bessarabian Romanians have arranged and organized their inhabited space differently from the local communities of those regions.

Keywords: *Bessarabian Romanians, deported people, habitat, special settlements, house*

Cuvinte-cheie: *români basarabeni, deportați, habitat, așezare specială, locuință*

Habitatul este suportul material în perimetrul căruia comunitățile își organizează spațiul locuit prin exercitarea unui proces modelator, având drept reper de acțiune condițiile și resursele naturale locale, tradiția istorică, un tipar cultural de viațuire, experiența unor tehnici de construcție și amenajare, cunoștințe și practici solide probate de necesitățile vieții. Prin urmare așezarea, cimitirul, locuința și gospodăria individualizează o comunitate în timp și spațiu, fapt confirmat, în conexiune cu subiectul cercetat, și de românii basarabeni deportați. În decursul secolului al XX-lea etnicii români din Basarabia au fost duși forțat departe de locul de baștină, devenind victime ale celor trei valuri de deportări din anii 1941, 1949, 1951, în regiunile asiatice ale URSS. Regimul politic, direcțiile acțiunilor oficialităților, au dominat administrativ, cultural, ideologic acest teritoriu al românității, generând în consecință destructurări tangibile și semantice asupra elementelor de cultură materială și spirituală. Aceste realități, alături de condițiile geografice, factorul ideologic, au influențat și modul de ordonare a habitatului de către

basarabeni ce au fost deportați în cel de-al doilea val de deportare masivă, numit operațiunea „IUG” (în traducere „SUD”), ce a avut loc la 5–6 iulie 1949, când au fost duși în regiunile Kurgan, Irkutsk, Altai, Tiumen, 35 796 de oameni (11 253 familii), dintre care bărbați – 9 864, femei – 14 033 și copii – 11 899¹, din familiile înstărite ale „chiaburilor, foștilor moșieri, marilor comercianți, complicilor ocupanților germani, persoanelor care au colaborat cu organele de poliție germane și românești [...]”². Astfel, observăm că persoanele deportate reprezentau o pătură socială înstărită, cu un grad înalt de spirit gospodăresc, inițiativă, prin urmare, erau forțe și resurse calitative de muncă pentru reconstrucția URSS, civilizarea Siberiei. Îndepărtarea lor facilita și rezolvarea altor scopuri strategice ale URSS, precum „pe lângă menirea lor principală, cea a lichidării «elementelor dușmănoase» și a intensificării ritmului colectivizării gospodăriilor țărănești, exilările în masă ale populației urmăreau și scopul de a-i dezrădăcina pe românii basarabeni de locurile natale și de a schimba componența etnică a Basarabiei în favoarea elementului străin”³.

Importanța acestui studiu din perspectivă etnologică reiese din necesitatea reconstrucției, atât cât ne permit sursele, și identificării, analizării și interpretării osaturii elementelor habitatului românilor basarabeni deportați. Pentru că ele au fost instrumente și mijloace prin care basarabeni s-au individualizat într-o comunitate eterogenă din punct de vedere etnic. Prin amenajarea habitatului, românii basarabeni și-au valorificat abilitățile, au asigurat supraviețuirea *pattern*-urilor, au adaptat modelele de locuire de acasă în noile condiții de trai; în acest mod, și-au asigurat existența și rezistența în condiții de mediu aspre, nefavorabile, și-au facilitat munca și procesele de obținere a celor necesare traiului, au creat mecanisme prin care au păstrat practicile, experiența transmisă din generație în generație, de la vatra din sat la vatra „din așezările pe vecie” din Siberia. Astfel, prin intermediul habitatului au creat o Patrie la nivel mental (sate de moldoveni), care sunt o replică și un document etnografic în teren, o istorie trăită, cu funcție de memorie și identitară. În aceeași ordine de idei, subliniem că subiectul cercetat necesită o viziune holistică și comparativă prin care să reușim evidențierea unor linii de demarcare a elementelor de patrimoniu etnografic întipărit de către românii basarabeni pe pământul siberian, și acele elemente, cunoștințe, pe care aceștia din urmă le-au împrumutat de la băștinași, pentru a-și facilita procesul de adaptare la noile condiții de trai.

Specificul, varietatea izvoarelor conexe subiectului nostru de cercetare și metodologia aplicată se pliază pe două niveluri disciplinare și moduri de utilizare a

¹ Valeriu Pasat, *RSS Moldovenească în epoca stalinistă (1940–1953)*, Chișinău, Editura Cartier, 2011, p. 336.

² Elena N. Șișcanu, *Basarabia sub regimul bolșevic (1940–1952)*, București, Editura Semne, 1998, p. 104–105.

³ Elena Postică, *Rezistența antisovietică în Basarabia, 1944–1950*, Chișinău, Întreprinderea Editorial-Poligrafică „Știința”, 1997, p. 43.

surselor cunoașterii. În primul rând, acest subiect a atras atenția istoricilor basarabeni⁴. Lucrările elaborate în baza documentelor de arhivă⁵, memoria individuală și colectivă împărtășită de către basarabeni reveniți acasă⁶, și ulterior înregistrată sub forma interviurilor de istorie orală elaborate în diferite chei metodologice, efectuate în cadrul Programului de Stat „Studierea și valorificarea istorică a memoriei victimelor regimului totalitar-comunist din Republica Sovietică Socialistă Moldovenească în perioada anilor 1940–1941 și 1944–1953”, constituie o sursă informațională consistentă. Aceasta ne oferă posibilitatea să identificăm date, să sesizăm informații despre habitat, să-l analizăm și interpretăm din perspectivă etnografică. Remarcăm însemnătatea arhivelor de fotografii, expozițiilor elaborate⁷ cu materialul fotografic păstrat în patrimoniul familiei și cel din muzee, care sunt, întâi de toate, „o conservare a amintirii, un instrument al cercetării științifice”⁸, dar și un document util, ce validează factologic mărturiile deportaților. Prin urmare, beneficiind și, totodată, apreciind munca colegilor istorici, etnologii pot contribui cu studii ample privitor la subiectul deportărilor, studii care se pliază pe principiul de interdisciplinaritate, explorează și valorifică prin cercetare memoria colectivă, promovează și aduc în actualitate nu doar dovada unui fapt istoric și politic, dar și al unui fapt cultural, identitar.

⁴ Anatol Petrencu, Ludmila D. Cojocaru, Lidia Pădureac, *Românii În Gulag. Memorii, mărturii, documente*, vol. I, II, Chișinău, Balacron, 2014, 2015; Igor Cașu, *Dușmanul de clasă, Represiuni politice, violență și rezistență în R(A)SS Moldovenească, 1924–1956*, Chișinău, Cartier, 2014; Ludmila D. Cojocaru, *Arhivele memoriei: Recuperarea și valorificarea istorică a memoriei victimelor regimului totalitar-comunist din Republica Sovietică Socialistă Moldovenească*, vol. I, tom. I, Chișinău, Balacron, 2016; Elena Postică, *Arhivele memoriei: Recuperarea și valorificarea istorică a memoriei victimelor regimului totalitar-comunist din Republica Sovietică Socialistă Moldovenească*, vol. II, tom. I, Chișinău, Balacron, 2016 etc.

⁵ Elena Postică, Maria Paporșcic, Vera Stăvilă, *Cartea memoriei* (în patru volume), Chișinău, Știința, 1999–2004; Valeriu Pasat, *Calvarul. Documentarul deportărilor de pe teritoriul RSS Moldovenești, 1940–1950*, Moscova, Rosspen, 2006; Ion Varta, *Deportările în masă din R.S.S. Moldovenească din 5–9 iulie 1949. Operațiunea „Sud”. Studiu. Documente*, vol. I, Chișinău, Editura Litera, 2011.

⁶ Constantin Bobeică. *Copiii Gulagului*, în „Columna”, nr. 1–4, 1994, p. 41–45; Margareta Spănu-Cemărtan. *Lupii (amintiri din copilărie)*, Chișinău, Tipogr. Reclama, 2006; Gleb Drăgan, *Deportații, Tragedii basarabene*, București, Albatros, 1992; Maria Nestor-Șoimu, Elena Șoimu-Postolachi, *Surghiunul – Drumul patimilor prin Siberia de gheață. Marturisiri ale victimelor regimului comunist de ocupație*, Cluj-Napoca, Eikon, 2017; Anatol Petrencu, *În serviciul zeiței Clio*, Chișinău, Tipografia Centrală, 2001, p. 121–122.

⁷ Expozițiile permanente și temporare de fotografie și documente: expoziția permanentă din incinta „Muzeului Memoriei Neamului”; Expoziția „Basarabeni în Gulag”, elaborată în cadrul Programului Național de Stat „Recuperarea și valorificarea istorică a memoriei victimelor regimului totalitar-comunist din Republica Sovietică Socialistă Moldovenească în perioada anilor 1940–1941 și 1944–1953”; Expozițiile „Cei care au rămas. Memoriile deportaților în imagini” și „Deportările din RSSM – identitate și memorie”, organizate la Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău, ș.a.

⁸ Nicolae Constantinescu, *Cultura antropologică. Studii, cronici, comentarii*, București, Editura Etnologică, 2016, p. 222, 223.

Reieșind din perspectiva cercetării noastre se face pertinentă precizarea lucrărilor de etnologie, pe care le utilizăm ca material metodologic, suport-text și explicativ în baza cărora urmăm un algoritm de raportare și caracterizare a habitatului românilor basarabeni în Siberia. Astfel au fost consultate volumele I, II, III ale *Atlasului etnografic român*, coordonator Ion Ghinoiu, lucrările lui Valer Butură – *Etnografia poporului român. Cultura materială* –, Ion Vlăduțiu – *Etnografia românească. Istorice, cultură materială, obiceiuri* –, Zoia Moiseenco *Архитектура сельских жилых домов Молдавии* [Arhitectura locuinței rurale din Moldova]. Prin urmare, pornind de la realitățile unei istorii autentice, factuale, a unei etnografii a deportării, relatată prin intermediul mărturiilor deportaților, raportându-ne la procesele și formele de cultură și civilizație proprii poporului român, încercăm să apreciem cât au reușit să păstreze și să materializeze din structura habitatului, românii basarabeni în regiunile Siberiei.

SATELE – „AȘEZĂRI SPECIALE”

Localitățile în care au fost obligați să locuiască deportații, cu regim de reședință forțată, de cele mai dese ori numite „așezări speciale”, nu aveau denumire, care ar aminti de o genază comună, „erau știute după cifre. Primul cătun, al doilea... Noi am nimerit în cătunul numărul patru”⁹. Astfel, sesizăm o întemeiere bazată pe un suport strict administrativ, proiectată de interese economice, politice și de omogenizare a individualității comunităților.

Așezările erau orânduite de către autoritățile sovietice în locuri absolut neprielnice viețuirii umane din cauza lipsei unei infrastructuri economice, a facilităților social-administrative, a resurselor și condițiilor naturale greu de obținut, pentru a asigura un trai adecvat. Astfel, fiind „stabilite în locuri aproape nepopulate, în taigaua de nepătruns ori în locuri mlăștinoase”¹⁰, „[...] pe o toloacă, la marginea orașului”¹¹, pe câmpuri deschise, principiul unei posibile întemeieri era contrar tradiției românești, care prevedea alegerea unui loc de trai în apropierea celor mai prielnice condiții naturale, pe care omul să aibă posibilitate deplină de a le valorifica în a-și amenaja spațiul locuit. În unele regiuni, putem observa că alegerea locului favorabil întemeierii era indicat de unele construcții preexistente, precum: cătune deja stabilite de alți deportați statorniciți în valurile de deportări anterioare, sau a populației băștinașe; mine unde era nevoie de forță de muncă pentru extragerea resurselor minerale; ferme din componența colhozurilor și

⁹ Moise Iorgovan (ed.), *Să nu ne răzbunați. Mărturii despre suferințele românilor din Basarabia*, Alba Iulia, Editura Reîntregirea, 2012, p. 280.

¹⁰ Viorica Olaru-Cemîrtan, *Deportările din Basarabia, 1940–1941, 1944–1956*, Chișinău, Editura Pontos, 2013, p. 177.

¹¹ Inf. Claudia Garmandir, a.n. 1938, deportată în regiunea Altai, 1949. Ținem să precizăm că interviurile celor șapte informatori (inf.), ale căror mărturii le utilizăm ca sursă, au fost preluate de pe site-ul [deportari.md](http://www.deportari.md) <http://www.deportari.md/#1949> (accesat în august 2017).

sovhozurilor; începuturi de linii de căi ferate ce urmau să fie construite; terenuri ce trebuiau desțelenite, hambare etc. În acest fel, constatăm că raționamentul întemeierii era unul bazat pe necesitățile de reconstrucție și dezvoltare a teritoriilor îndepărtate ale Uniunii Sovietice. Acestea erau posibil de realizat prin exploatarea oamenilor aduși din diferite republici ale URSS, prin degradarea condiției umane și inducerea poziției de sclav în conștiința celor deportați. Prin urmare, această rațiune a ideologiei sovietice, una dintre multe altele, care însemna folosirea muncii forțate a oamenilor în diferite domenii și, respectiv, schimbarea locului de muncă în alte localități, explică și atitudinea reprezentanților comendurii, care susțineau, sau nu, inițiativele deportaților de a-și stabili așezări durabile și de a-și construi case.

Morfostructura vetrelor de așezare urma o tramă stradală organizată, compactă, în cazul așezărilor stabilite pe câmp, lângă iazuri sau lacuri și aliniată a celor din lungul râurilor. Pe câmpia Amurului – povestește Teodosia Cosmin – „cât priveai cu ochii, nu vedeai altceva decât stepa. Numai câmpii și câmpii pustii. Pustietate! Unde și unde câte un sătuc de 13–15 case. Foarte mici¹².

Mai târziu, ameliorarea condițiilor de trai, creșterea și îmbunătățirea statutului românilor basarabeni în fața comendurii a creat premise ca aceștia să-și consolideze așezări, cu un număr mare de gospodării, nespecifice pentru astfel de regiuni neprielnice climatic. Informații relevante despre așezările din regiunea Tiumen desprindem din mărturiile unui deportat care povestește că „la Lesnaia Iurga s-au mutat în 1950, iar casa au făcut-o în mijlocul pădurii. El credea că ei singuri erau acolo, dar în câțiva ani localitatea a ajuns să aibă 7000 locuitori, toți erau deportați [...]. Era o stradă aparte cu cei deportați, se numea strada Chișinău, era foarte lungă și avea peste 100 locuințe”¹³. Alți deportați povestesc că „satele siberiene sunt împrejmuite, până la o anumită depărtare, cu garduri. Toate drumurile au porți, care de regulă se închid cu un cârlig. Locurile destinate pășunatului se numesc *poskotina*, unde pasc vite, oi, porci, găște, rațe”¹⁴.

Dintre construcțiile publice erau prezente cluburi, magazine, puncte medicale, care aveau un rol deosebit în societatea sovietică și în misiunea supremă de formare a unui *homo soveticus*. Acestor instituții sociale le revenea funcția de a integra, prin ideologizare, nou-veniții în noua comunitate, convertindu-i la un sistem care, aparent, părea că le oferă șanse la viață; inițial, majoritatea celor deportați credeau că vor fi uciși, dar, de fapt, era o mașină de schilodit trupuri și sărăcit suflete.

Dat fiind faptul că aceste așezări erau de colonizare dirijată, în toponimia locală întâlnim evidente exemple de denumiri care să ne confirme preluarea și

¹² Moise Iorgovan (ed.), *op. cit.*, p. 280.

¹³ Intv. Dumitru Sandu, deportat în 1949 din satul Mingir, raionul Hâncești în regiunea Tiumen, în Elena Postică, *Arhivele memoriei: Recuperarea și valorificarea istorică a memoriei victimelor regimului totalitar-comunist din Republica Sovietică Socialistă Moldovenească*. vol. II, tom. I. Chișinău, Balacron, 2016, p. 252.

¹⁴ Nestor-Șoimu Maria, *Surghiunul. Drumul patimilor prin Siberia de ghiață*, în „Destin românesc”, nr. 1, Chișinău, Institutul Cultural Român, 2008, p. 121.

stăpânirea locului de către un anumit grup etnic. Pe lângă românii basarabeni, în aceste localități trăiau lituanieni, ucraineni, bieloruși, români din Bucovina, ruși ș.a. Sesizăm nume ale părților de sat care indică originea etnică a locuitorilor, mahalalele locuite de reprezentanții anumitor etnii. Spre exemplu, membrii familiei Lopată din Orhei au fost deportați în regiunea Irkutsk, unde au întemeiat satul Veseoloe „alături de moldoveni, în acest sat s-au stabilit și alte etnii, astfel fiecare din ele și-au ocupat o anumită parte de sat. Cea mai impresionantă este strada moldovenească¹⁵.

Observăm de asemenea că unele sate erau poreclite de locuitorii așezărilor învecinate, reieșind din caracterul comunității locale, aspecte de viață socială, realități cotidiene etc. Drept exemplu este satul *Veseoloe*, adică *Vesel*, cunoscut fiind faptul că românii basarabeni ce locuiau aici continuau să păstreze și să practice obiceiurile și sărbătorile de familie, performând un folclor prin care se evidențiau de ceilalți locuitori. Analiza unei microtopografii¹⁶ arată existența unor așezări cu numele de *Golodnoe*, *Gorestnoe*, *Bednoe*¹⁷, care sugerează situația reală a locuitorilor acestor localități, greutățile și lipsurile cu care se confruntau, criza spirituală în care se aflau și demnitatea umană prizonieră a unui regim fără Dumnezeu. Sugestive sunt satele cu denumirea de *Moldovanca*, *Sarata*, ce ne-ar determina, într-o anumită măsură, să identificăm desfășurarea unui fenomen de migrare pe distanțe de mii de kilometri, nu doar față de Basarabia, dar chiar pe tot întinsul Siberiei, acolo unde s-au stabilit românii basarabeni. Acest fenomen vine, în primul rând, ca un instrument de identificare, individualizare etnică și culturală într-un spațiu eterogen, așa cum erau așezările speciale sovietice. Iar în al doilea rând sunt, *de facto*, mărturiile ale unei memorii toponimice, ale unei istorii autentice și o sursă de reper pentru posteritatea cercetărilor.

Specialitatea ocupațională a localităților, inclusiv a locuitorilor, era strict determinată de cadrul natural local și necesitățile economice și de infrastructură ale regiunii. Astfel, diversitatea regiunilor unde au fost trimiși românii basarabeni a determinat variate ocupații, precum lucrul la pădure, extragerea aurului și a altor resurse minerale, lucrul în fabricile de conserve de pește, uzine, construcția de căi ferate, săparea canalelor de apă, cositul fânului, creșterea de animale, pescuitul, cultura cerealelor, grădinăritul, plutăritul ș.a.m.d. Spre exemplu, în regiunea Habarovsk, majoritatea muncea la extragerea aurului, în RASS Bureată-Mongolă în industria silvică¹⁸, iar în regiunea Amur la construcții¹⁹.

¹⁵ Viorica Olaru-Cemîrtan, *Prin empatie și toleranță spre coeziune. Jurnalul de călătorie Expedițiile memoriei 2016 în Siberia: provocări și rezultate*, Chișinău, Tipografia Centrală, 2017, p. 25.

¹⁶ Anatol Petrencu, Ludmila D. Cojocaru, Lidia Pădureac, *Românii în Gulag. Memorii, mărturii, documente*, vol. II, Chișinău, Balacron, 2015, p. 84.

¹⁷ Prin traducerea în limba română, din limba rusă, aceste denumiri ar fi: *Golodnoe* (Flămând), *Gorestnoe* (Trist), *Bednoe* (Sărman).

¹⁸ Viorica Olaru-Cemîrtan, *Deportările din Basarabia, 1940–1941, 1944–1956* (ediția a doua), Chișinău, Lexon, 2017, p. 174.

¹⁹ *Ibidem*, p. 176.

Condițiile climatice aspre și lipsa unei eficiente infrastructuri a rețelelor și căilor de transport în regiunile unde se aflau deportații făceau ca deplasările la locul de muncă, ca și pentru necesități personale, să fie destul de anevoioase și să le îngreuneze și mai mult viața lor acolo. În localitatea Bodaibo, regiunea Irkutsk, regiune mlăștinoasă, oamenii povestesc că „prin pădure era greu de umblat, era *moh* (plantă de mlaștină) – când călcai, te duceai până la genunchi. Făceam drum din *drucci* (bârne de lemn) – *druk* la *druk* – așa ca să putem călca”²⁰, „drumurile erau îmlăștinite, utilizate numai anumite perioade din an, în anumite anotimpuri”²¹, „erau numai *bolota* (mlăștină) și tăiau un fel de *șpaluri* (traverse), puneau lemnele și făceau *lijneovkă* (drum din scânduri), vreo 20 de kilometri până la raion...”²².

Un element de cultură materială care i-a individualizat pe românii basarabeni în așezările siberiene, a fost faptul că au fost printre primii care au captat pânza de apă freatică prin săparea fântânilor, amenajarea izvoarelor. Majoritatea mărturiilor celor deportați comunică faptul că populația băștinașă a Siberiei consuma apa direct din râuri, lacuri, nefiindu-le cunoscut vreun procedeu, tehnică de captare, depozitare, purificare a acesteia: „În toată regiunea (Tiumen) era o criză acută de apă potabilă, oamenii folosind-o pe cea din bălți, care era infestată”²³. Astfel, în baza surselor consultate și a fotografiilor analizate, ținem să precizăm că fântânile erau construite în vatra satului, cele mai comune fiind fântâna cu cârlig, cu ciutură și cumpănă: „În primul rând, au săpat pe malul lacului o fântână. Au înconjurat-o cu bârne, au pus căldare și cumpănă”²⁴. Folosirea surselor de apă se făcea în comun, de către toată comunitatea, de asemenea pe grupe de gospodării. Mai târziu, cei mai înstăriți aveau fântână în cadrul gospodăriei împrejmuite, ce o utilizau individual. Alți deportați mai amintesc că „erau fântâni destule în dependență de regiune”²⁵, fapt ce ne face să credem că această deosebire este determinată de tradiția locului, de nivelul cunoștințelor și al spiritului gospodăresc al membrilor comunității, de cantitatea și calitatea resurselor de apă. Pentru că prezența bogată a acestei resurse, probabil, nu determina necesitatea gândirii unor sisteme de captare, întrucât se putea colecta direct din natură fără mari eforturi. Spre deosebire de regiunile unde aceasta era deficitară, greu de captat datorită temperaturilor scăzute ce duceau la înghețarea stratului superior al apei lacurilor, iazurilor, a perioadelor scurte de căldură, sau aflarea acesteia la adâncimi mari: „Era o fântână la mai multe case, dar iarna luăm apă din râu. Spărgem gheața cu

²⁰ Intv. Ștefan Rotaru, deportat la 6 iulie 1949 din satul Pelinia, raionul Drochia, în regiunea Irkutsk, în Anatol Petrencu, Ludmila D. Cojocaru, Lidia Pădureac, *op. cit.*, vol. II, p. 199.

²¹ Inf. Lidia Gașper, n. 1946, deportată cu familia în 1949, regiunea Irkutsk.

²² Intv. Maria Romanenco, deportată în 1949 din satul Puhăceni, raionul Anenii Noi în regiunea Tiumen, în Elena Postică, *op. cit.*, p. 293.

²³ Viorica Olaru-Cemîrtan, *op. cit.*, 2013, p. 168.

²⁴ Margareta Spănu-Cemîrtan, *Lupii (amintiri din copilărie)*, Chișinău, TP Reclama, 2006 p. 45.

²⁵ Intv. Ion Caras, deportat din orașul Bălți în regiunea Irkutsk, 1949, în Anatol Petrencu, Ludmila D. Cojocaru, Lidia Pădureac, *Românii în Gulag. Memorii, mărturiile, documente*, vol. I, Chișinău, Editura Balacron, 2014, p. 271.

lomul [târâncop, n.n.], o încărcam în sac sau în căldări, o aduceam acasă și bunica o dezgheța”²⁶.

LOCUIREA POSTUMĂ

Regimul ateu, greutățile financiare, morțile năprasnice, condițiile de mediu nefavorabil (stratul de sol înghețat aproape pe tot parcursul anului), lipsa spațiilor destinate special amplasării mormintelor au fost principalele cauze ca „martirii Basarabiei, mulți dintre ei, neavând parte de morminte, se pot odihni doar în memoria noastră, *memoria neamului*”²⁷.

Reieșind din situația socială grea din primii ani de deportare, adăpostul postum al celor plecați din viață putea fi orice loc mai dosit, fără un mormânt, sau un anumit spațiu delimitat, precum ar fi un cimitir organizat: „cimitir, ca atare, nu era. Se îngropa în pădurea din apropiere, în partea opusă lacului, sub un brad sau un mesteacăn. Crucea se făcea din două bețe, legate-n cruce cu o frânghie din coajă de pom. Peste un scurt timp, frânghia putrezea, bețele cădeau, cineva le strângea pentru foc și nici urmă de mormânt nu mai rămânea”²⁸. Astfel, de cele mai multe ori răposații rămâneau fără un loc de pomenire. În alte regiuni, din cauza condițiilor grele de trai, cei decedați erau îngropați în gropi comune, indiferent de apartenența lor etnică. Un exemplu, în acest sens, mormântul comun din localitatea Vdovino²⁹, unde sunt înmormântați cei decedați în anii 1941–1942. De asemenea, rudele decedate erau înhumate și în cimitire aparținând altor comunități locale, diferite ca apartenență etnică „la trei-patru kilometri de noi era un sâtișor de tătari și acolo era cimitir, în pădure. Ei puneau un băț în loc de cruce”³⁰.

Cu privire la o posibilă pregătire a defunctului pentru plecarea în Lumea de Dincolo, sursele ne oferă date sumbre. În primii ani, s-au înregistrat cazuri tragice când rudele, istovite, nu puteau îngropa cadavrele, pământul era înghețat bocnă și „trupurile neînsuflețite erau îngrămădite în tindă, unul peste altul, și așa stăteau până primăvara. Doar atunci au fost îngropați, nu în cimitir, care era prea departe în mlaștină și unde nu mai aveau puteri să ajungă, ci care și unde în gropile de silozuri, pe unii acoperindu-i numai cu puțin pământ”³¹. În acest context, se face

²⁶ Intv. Natalia Guștiuc, deportată în 1949, din satul Lărguța, raionul Cantemir, în RASS Bureat-Mongolă, în Elena Postică, *op. cit.*, p. 177.

²⁷ Elena Postică, *op. cit.*, p. 10.

²⁸ Margareta Spănu-Cemîrtan, *op. cit.*, p. 49.

²⁹ Intv. Emilia Vataman, originară din satul Cuconeștii Vechi, raionul Brătușeni, deportată împreună cu întreaga familie în regiunea Novosibirsk la vârsta de 14 ani, în 1941, în Elena Postică, *op. cit.*, p. 15.

³⁰ Intv. Vera Tonu, deportată în 1949 din satul Bardar, raionul Ialoveni, în regiunea Tiumen, în Elena Postică, *op. cit.*, p. 221.

³¹ Intv. Emilia Vataman, originară din satul Cuconeștii Vechi, raionul Brătușeni, deportată împreună cu întreaga familie în regiunea Novosibirsk la vârsta de 14 ani, în 1941, în Elena Postică, *op. cit.*, p. 15.

pertinentă și consemnarea mărturisirii lui Apolinarie Vataman, care povestește despre o „familie a căror 6 copii au început să moară în iarna anului 1942. Mama copiilor a fost nevoită să le pună cadavrele într-un stog de fân unde au zăcut până în primăvară, când pământul s-a dezghețat puțin și a putut să-i îngroape”³².

Ulterior, locurile de îngropare a morților erau amenajate, cum e și firesc, în afara satului, la marginea pădurii, uneori chiar în spații nepotrivite, „în mlaștină”. În cazurile în care, la intervale scurte de timp, mureau membrii unei familii, aceștia erau depuși în aceeași groapă. Mai târziu, odată cu echilibrarea cursului vieții, deportații au organizat odihna de apoi a celor duși din viață în morminte grupate pe familii, sau practicau cursul firesc de grupare a mormintelor în cimitir în ordinea înmormântării: „Și-am săpat groapa cât rostul omului, 1 metru și 85 cm, că bunelul era înalt”³³. Aceleași realități dure ne povestesc și alți martori: „dacă murea un om în luna ianuarie, când era cel mai mare ger și omățul mare se topea tocmai în aprilie, suiau mortul în copac; îl legau, îl înfășurau bine și îl suiau în copac, ca să nu-l mănânce lupii. Când se topea omățul, primăvara, săpau groapa și îl îngropau. Era cimitir, îi puneau cruce”³⁴.

Întreținerea memoriei și identității postume erau realizate prin indicarea, pe cât posibil, a datelor personale ale celui îngropat pe anumite semne funerare, fiind scrise pe cruce, sau pe o placă, ce era plasată la mormânt. După unii informatori, mormintele erau rare, fără cruci, majoritatea având pe ele câte o „piramidă” comunistă cu stea de tablă la vârf. Adăpostul divin, biserica, în cele mai multe așezări a lipsit, aspect izvorât din caracterul ideologic ateist al regimului, însă dacă exista, nu se permitea frecventarea ei. Procesul ceremonial funerar se păstra pe cât posibil, dovadă fiind fotografiile de arhivă și mărturiile diverse și contradictorii ale deportaților: „[...] rânduilele se respectau, era care știa rânduiala cum se duce mortul, era preot de-al lor, și de-ai noștri erau, făceau rânduiala cum se face la biserică, era și biserică”³⁵, alții povestesc că „ei știau tradițiile de înmormântare [...], dar în localitate nu era preot. Mama povestea că au găsit un bărbat care, din fericire, avea cu el o Psaltire. El a venit la înmormântare și a citit câteva rugăciuni. Știind ce face preotul, el primul a aruncat țărâna în formă de cruce”³⁶.

³² Intv. Apolinarie Vataman, originar din satul Ghica Vodă (azi, satul Miciurin), raionul Drochia, deportat împreună cu părinții la 13 iunie 1941, în Elena Postică, *op. cit.*, p. 17.

³³ Intv. Marin Buga, deportat în anul 1949 din satul Mereni, raionul Anenii Noi în regiunea Irkutsk, în Ludmila D. Cojocaru, *Arhivele memoriei: Recuperarea și valorificarea istorică a memoriei victimelor regimului totalitar-comunist din Republica Sovietică Socialistă Moldovenească*, vol. I., tom. I., Chișinău, Editura Balacron, 2016, p. 227.

³⁴ Intv. Tatiana Panaghiu, deportată în 1949 din satul Durlești, mun. Chișinău în regiunea Tiumen, în *Ibidem*, p. 266.

³⁵ Intv. Victor Guțuleac, deportat în anul 1949 din satul Aluniș, raionul Rîșcani în regiunea Kurgan, în Anatol Petrencu, Ludmila D. Cojocaru, Lidia Pădureac, *op. cit.*, vol. II, p. 343.

³⁶ Intv. Elena Bontea, deportată în anul 1949 din satul Drăgănești, raionul Sângerei în RASS Bureat-Mongolă, în Anatol Petrencu, Ludmila D. Cojocaru, Lidia Pădureac, *op. cit.*, vol. II, p. 108.

DE LA BARACĂ, LA LOCUINȚĂ ȘI GOSPODĂRIE

Particularitățile arhitecturale, funcționale, de organizare și amenajare a locuinței și gospodăriei au variat de la regiune la regiune, și pe parcursul anilor, în dependență de resursele naturale ale locului, statutul, ocupația, nivelul de salarizare al membrilor familiei.

Inițial, oamenii fie au fost distribuiți pe la casele celor ce deja se aflau acolo, fie au fost adăpostiți în încăperi insalubre, locuințe sumare din lemn, mici ca suprafață, de uz comun, numite *barace*. Acestea erau niște încăperi lungi, unde existau paturi etajate și locuiau mai multe familii, fără pereți despărțitori, fără serviciu sanitar. Spre exemplu, în Iakutia, oamenii au fost „cazați în barăci de lemn, în care erau *nare* – paturi cu două etaje, făcute din topor”³⁷ [adică de joasă calitate, n.n.]. Și mărturiile deportaților în regiunea Tiumen confirmă această realitate „28 de familii (75 de persoane) au fost cazate într-o baracă cu suprafața de 98 mp, fără scaune, mese, pereți despărțitori. Alte 20 de familii au fost cazate în vagoane vechi, cu găuri și în stare antisanoitară. Toate locuințele erau pline de păduchi și purici, diferite insecte, țânțari foarte mari și periculoși”³⁸.

Unii dintre deportați au locuit pe parcursul anilor în aceste *barace*, alții la scurt timp își construiau bordeie sau le cumpărau. Din povestirile celor deportați, înțelegem că pentru o mare parte din așezări era caracteristic satul-bordei, cu locuință semiîngropată. Acest fapt nu se datora necesității de apărare împotriva invaziilor, așa cum a fost caracteristic spațiului românesc, ci din cauza condițiilor climatice nefavorabile și a lipsei în apropiere a unor materiale de construcție calitative și durabile, iar, după părerea basarabenilor deportați, și din pricina lipsei de solidaritate în muncă și a spiritului gospodăresc, a lenei, care îi caracteriza pe ruși. În schimb, „moldovenii erau muncitori, chiar și după reabilitare (rușii) nu acceptau să ne întorcem acasă, pentru că aveau nevoie de oameni muncitori”³⁹.

Analiza trăsăturilor arhitecturale ale locuințelor, așa cum au evoluat pe toată perioada de exil, relevă unele puncte de reper și elemente definitorii, în baza cărora putem realiza o imagine integratoare a modelului de locuire a românilor basarabeni deportați. Sunt relevante informațiile cu referire la construcția unui bordei numit *zemleancă*, comunicate de Pavel Curoș, deportat în regiunea Kurgan: „Bordeiele băștinașilor din Kirovka erau de doi metri săpați în pământ, pereții făcuți din jerghii [nuiiele lungi, n.n.], acoperișul tot din jerghii, iar deasupra erau doi metri de pământ. Primăvara pe acele bordeie pășteau caprele”⁴⁰. Astfel, putem înțelege că

³⁷ Viorica Olaru-Cemîrtan, *op. cit.*, 2017, p. 175.

³⁸ Viorica Olaru-Cemîrtan, *op. cit.*, 2013, p. 168.

³⁹ Inf. Radu Ion, a.n. 1937, Romanovca – Ungheni, deportat împreună cu mama și două surori în regiunea Tiumen.

⁴⁰ Intv. Pavel Curoș, deportat la 6 iulie 1949 din comuna Șepelici, raionul Soroca în regiunea Kurgan, în Ludmila D. Cojocaru, *op. cit.*, p. 282.

după raportarea volumului la nivelul solului, casa era pe jumătate îngropată în pământ, cu un singur nivel.

Imensitatea cadrului geografic în care au fost plasați „pe vecie” basarabeni a oferit, în funcție de regiune, anumite materiale de construcție, adoptarea unor tehnici prin care să asigure durabilitatea locuințelor. În cazul în care primeau învoire, familiile deportate își construiau inițial bordeie, case cu o încăpere, iar, ulterior, locuințe cu două-trei încăperi. Din datele cu caracter etnografic selectate din interviurile realizate de către istorici cu basarabeni deportați, subînțelegem că temelia locuinței era făcută din beton sau din pământ bătut, chirpici, legată cu pământ ori mortar. Talpa casei era dispusă direct pe pământ, pe temelie, sau era mutătoare; „casele, dedesubt, aveau niște tălpi puse și dacă o cumpăra cineva din altă parte – o duceau din loc în loc”⁴¹.

Fotografiile de arhivă, mărturiile deportaților arată împrumutul de către românii basarabeni de la băștinași a tehnicilor de încheiere a pereților casei în cununi de bârne; „tata se ocupa cu lemnăria. A făcut o casă din bârne, împreună cu alt om, deportat din Ulmu”⁴². Consultând tipologia cununilor de bârne⁴³, elaborată de Romulus Vuia, sesizăm prezența tehnicii în *cheotoare rotundă*. Comună era casa făcută din scânduri, cu rumeguș de lemn și cu pământ. Din accesoriile învelitorii sunt prezente coșul cuptorului, streșini mici, prelungiri; existau și învelitori fără accesorii. Acoperișul „locuinței era din lemn «scânduri»” sau „acoperirea caselor [se mai făcea, n.n.] cu bucăți mari de iarbă”⁴⁴, cu brazde.

La construcția pereților se practica încălcarea golurilor cu mușchi, acoperirea golurilor cu lipitură, vâruire albă, pentru a păstra temperatura constantă în interior, stoparea pătrunderii vântului printre crăpături, dezinfectare și deparazitare de diverse insecte (ploșnițe, gândaci⁴⁵). Femeile băștinașe au învățat de la româncele basarabence „să *lichească* (să ungă cu lut) casele pe dinăuntru. Rusoaiacele lipeau doar locul între bârne, ca să nu sufle vântul în casă, iar moldovencele lipeau tot peretele laolaltă. Adică pe dinăuntru pereții unși cu lut ca la noi, așa se făcea și mai cald și scăpau de ploșnițe”⁴⁶. O altă informatoare spune că „pentru ei [adică rușii, n.n.] lucrul acesta era nou și ne rugau să muruim și casele lor”⁴⁷.

Unele informații despre tehnica și materialul folosit la obținerea lipiturilor pentru casă, dar și ai pereților, ne oferă Vasile Carp din satul Gotești, raionul

⁴¹ Intv. Nadejda Crenguță, Ludmila Poiată, deportate în 1949 din s. Țipala, raionul Ialoveni în regiunea Tiumen, în, Anatol Petrencu, Ludmila D. Cojocar, Lidia Pădureac, *op. cit.*, vol. II, p. 130.

⁴² Intv. Vera Tonu, deportată în 1949 din satul Bardar, raionul Ialoveni în regiunea Tiumen, în Elena Postică, *op. cit.*, p. 220.

⁴³ *Atlasul etnografic român*, vol. I. *Habitatul*, Ion Ghinoiu (coord), București, Editura Academiei Române, p. 200.

⁴⁴ Inf. Elena Cazacu Andronic, n. 1940, deportată în regiunea Kurgan, în 1949.

⁴⁵ Oamenii deportați îi numeau *tărăcani*.

⁴⁶ Intv. Nadejda Pasat, Dumitru Nicula, Vasilina Groza, deportați în 1949 din satul Câșlița-Prut, raionul Cahul, în regiunea Altai, în Elena Postică, *op. cit.*, p. 154.

⁴⁷ Eugenia Ciuntu din Balatina – Glodeni, deportată în 1949 în regiunea Kurgan, în *Destine spulberate*, red. de Ludmila Popovici, Molly P. Lamphear, Chișinău, Nica Grafic, 2005, p. 25.

Cantemir, ai cărui părinți au fost deportați, în 1949, în RASS Bureată-Mongolă: „Acolo li s-a dat o odăiță. Ei au găsit lut, iarba au pisat-o cu securile și au făcut-o pleavă. Au lipit pereții, i-au dat cu var, căci var se găsea acolo. Era cumsecade când intrai la moldoveni”⁴⁸, iar în regiunea Altai, „în al doilea an, oamenii [...] au început să strângă paietele și să facă *lampaci* pentru casă”⁴⁹.

Pavel Curoș, deportat în regiunea Kurgan, povestește despre felul cum a construit casa împreună cu tatăl său: „La început am construit o verandă, apoi am ridicat o casă de 12 × 10 metri, din bârne, făcută cu mânuțele noastre. Era o casă frumoasă, înaltă. Aveam patru camere, cu două intrări. Fundamentul casei l-am construit din zgură și ciment, căci în Kurgan nu era piatră, avea 80 de centimetri. Casa era călduroasă. Eu am sculptat pervazurile [...]. După ce am ridicat casa, pe interior, tata a bătut draniță, iar mama și surorile mele au lipit pereții cu lut și paie, apoi cu balegă, au netezit pereții cu scândurica, după care i-au văruiț”⁵⁰. Eufrosinia Stanciu din satul Etulia, raionul Vulcănești, deportată în regiunea Altai povestește că „călcau lut, muruiau pereții, îi văruiiau [...]. Înăuntru au bătut șipci în cruce, au făcut fix ca la noi în Moldova, rușii se minunau. Totul construiam ca acasă”⁵¹.

Era prezent lemnul traforat la tăieturi ale șindrilei, chenarele geamurilor, fapt validat de cercetările de teren din anul 2016 ale istoricului Viorica Olaru Cemîrtan în regiunea Irkutsk, unde menționează că până astăzi „elementele tradiționale precum veranda, cerdacul, ferestrele cu horboțele pictate în culoare albastră, le deosebesc de restul caselor rusești”⁵².

Dintr-o relatare a unui deportat în Omsk, în satul Moskovskoe, găsim informații cu privire atât la materialul de construcție folosit, cât și la interiorul locuinței: „Bărbați înalți din Lozova, Vorniceni au făcut case din lemn. Obțineau un fel de sol adus de apă și-l amestecau cu praf de dinți, cu care muruiau pereții interiori ai caselor. Decorau cu horboțele, fețe de masă, broderii, atât cât aveau”⁵³.

Tamara Lupușneac, deportată în regiunea Kurgan, povestește că tatăl său „a hotărât să facă o căsuță. A făcut-o din nuiete, cum se făcea la noi la moldoveni, a lipit-o cu lut, a pus podul. Mulți moldoveni în așa fel și-au făcut casă acolo [...]. Căsuța noastră era cu o cămeruță și aceea despărțită în două. Aveam cuptor, sobă, pat, și o *klădaukă*, aveam și beci în căsuța cea. De-afară intram direct în casă”⁵⁴.

⁴⁸ Elena Postică, *op. cit.*, p. 188.

⁴⁹ Intv. Alexandru Zberea, deportat în 1949 din satul Slobozia Mare, raionul Cahul în regiunea Altai, în Elena Postică, *op. cit.*, p. 210–211.

⁵⁰ Intv. Pavel Curoș, deportat la 6 iulie 1949 din com. Șeptelici, raionul Soroca, în regiunea Kurgan, în Ludmila D. Cojocaru, *op. cit.*, p. 289.

⁵¹ Inf. Eufrosinia Stanciu, a.n. 1935, Etulia – Vulcănești, deportată la vârsta de 14 ani, în regiunea Altai.

⁵² Viorica Olaru-Cemîrtan, *Prin empatie și toleranță spre coeziune. Jurnalul de călătorie. Expedițiile memoriei 2016 în Siberia: provocări și rezultate*, Chișinău, Tipografia Centrală, 2017, p. 26.

⁵³ Inf. Suzana Boaghe, n. 1930, Sireți – Strășeni, deportată în regiunea Tiumen.

⁵⁴ Intv. Tamara Lupușneac, deportată în 1949 din satul Mălăiești, comuna Gălășeni, raionul Balatina (azi raionul Râșcani), în regiunea Kurgan, în Anatol Petrencu, Ludmila D. Cojocaru, Lidia Pădureac, *op. cit.*, vol. II, p. 247–248.

„Bunelul, care a venit peste trei luni după rudele sale, o făcut casa de jur împrejur din șponturi, au făcut fântână în ogradă” povestește Aglaia Racoviță, deportată în regiunea Tiumeni⁵⁵. Iar Marin Buga, deportat în 1949 din satul Mereni, raionul Anenii Noi, în regiunea Irkutsk, povestește că „bunelul său a făcut casă din scânduri, cu rumeguș de lemn și cu pământ”⁵⁶.

Relevante sunt informațiile oferite de cei deportați în regiunea Novosibirsk, în anul 1941. Aceștea povestesc că unele familii aveau bărbați care „au construit case din copaci tăiați în două. Ei rupeau coaja de pe copac și, folosind un fel de iarbă specială, legau lemnele împreună, iar spațiul dintre lemne îl umpleau cu un fel de iarbă care îi proteja de frig. Acoperișul era făcut din coajă de mesteacăn care era scoasă cu grijă de pe copacii uriași”⁵⁷.

Cei deportați la Punctul 32 pe malul râului Ișim, regiunea Omsk, unde era un colhoz, au ascultat de sfaturile băștinașilor, care erau buni cunoscători ai condițiilor climatice și ai gradului de rezistență a construcțiilor la intemperiiile vremii, și au procedat astfel: „săpaseră mai întâi o groapă de aproape doi metri adâncime. Apoi ridicaseră pereții de numai 1 metru – 1 metru și jumătate înălțime din cărămizi de „ciamur” (un pământ umed, amestecat cu paie și uscat la soare, n.n.), în locurile acelea nefiind piatră. Erau vânturi puternice pe acolo, mai ales iarna. Acoperișul îl făceau din stuf, care se găsea berechet. Pentru încălzit pregăteau, încă din timpul verii bucăți de *kizsak*, format din bălegar de vite și tăiat cub; *kizsak*-ul scotea mult fum, mirosea urât, dar încălzea”⁵⁸.

În interiorul locuinței sărăcicioase era prezent colțul de vatră pentru foc, colțul cu pat, colțul cu masă, și uneori colțul cu icoană, care deseori era camuflat cu ajutorul unor draperii sau pânze. Astfel, familiile pe cât reușeau păstrau legătura cu Divinitatea. Despre prezența anumitor piese de mobilier, datele confirmă simplitatea acestora, precum erau scaunele mici numite *taburet*, laița, *sundukul*⁵⁹ în care se păstrau lucrurile și pe care se dormea; „în barac, aveam o măsuță făcută din scânduri și o *nară* [formă primitivă de adăpost, vizuină, n.n.]”⁶⁰; „bunica dormea pe patul de lemn improvizat de tata, cu salteaua și perna de puf de stuf, iar eu cu tata dormeam pe cuptorul cald, așternut numai cu un țol și perne tot din puf de stuf”⁶¹. Sursele de iluminare o constituiau făcliile făcute din coji de mesteacăn, felinare, lampe.

⁵⁵ Inf. Aglaia Racoviță, a.n. 1946, Cetireni – Ungheni, deportată cu sora mai mare, mama și bunica în 1949, regiunea Tiumen.

⁵⁶ Ludmila D. Cojocaru, *op. cit.*, p. 222.

⁵⁷ Lucia Caranicolov, din Baroncea, raionul Drochia, deportată în 1941 în regiunea Novosibirsk, în Ludmila Popovici, Molly P. Lamphear, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁸ Gleb Drăgan, *Deportații. Tragedii basarabene*, București, Editura Albatros, 1992, p. 85.

⁵⁹ Intv. Nadejda Pascal din satul Durlești, deportată în regiunea Tiumen, în Anatol Petrencu, Ludmila D. Cojocaru, Lidia Pădureac, *op. cit.*, vol. I, p. 63, 64.

⁶⁰ Intv. Elisaveta Andronic, deportată în 1949 din satul Țareuca, raionul Rezina, în regiunea Altai, în Ludmila D. Cojocaru, *op. cit.*, p. 182.

⁶¹ Margareta Spănu-Cemîrtan, *op. cit.*, p. 82.

Femeile, educate în spiritul curăteniei și întreprinzătoare, au aplicat vechea tehnică românească a opăritului mobilierului, din considerente igienice, fapt apreciat de rusoaice, care nu găsiseră până la acel moment o soluție pentru tratarea mobilierului de insecte: „La ei casele și paturile erau din lemn și erau pline cu ploșnițe. [...] când s-a desprimăvărat, mama și vecinele noastre moldovence au scos paturile afară și le-au opărit cu apă clocotită, omorând ploșnița”⁶². „Făceam clocoteală și opăream paturile din lemn, ca să scăpăm de ploșnițe”⁶³. De asemenea, paraziții erau nimiciți stropind *narele* cu benzină⁶⁴.

Un loc aparte în cadrul construcțiilor pentru uz gospodăresc erau bucătăriile cu cuptoare, un element de patrimoniu material construit, păstrat și difuzat de către românii basarabeni în rândul așezărilor și gospodăriilor siberiene. Pe lângă cuptoarele rusești, *burjuika*, așa cum le identifică deportații, mai menționează cuptoarele moldovenești, construite de ei⁶⁵. Ileana Andronache povestește că „înăuntru făceam sobe de piatră. Pentru dânșii aceste construcții era ceva nou și încetul cu încetul au început să ne considere de oameni. Unii chiar ne rugau să-i învățăm a construi sobe și cuptoare”⁶⁶. Materialele de construcție a vetrei focului, de cele mai multe ori erau din piatră cu cărămidă, piatră cu lemn și pământ, chirpici, pământ cu paie, cărămidă cu lut. Erau prezente sobele, cuptoarele cu loc de dormit, și cuptoarele de gătit, folosite în comun de către mica comunitate. Vatra focului era liberă în tindă, în curte: „fiecare moldovean și-a făcut acolo cuptor lângă casă, coceam pâine”⁶⁷ povestește Ion Candu, deportat în regiunea Tiumen. Mai era și vatra închisă în sobă, în casă.

În privința anexelor gospodărești, concentrate în mare parte în vatra micilor așezări, menționăm că erau prezente construcții economice pentru păstrarea produselor alimentare, pentru adăpostirea animalelor, uneltelor, mijloacelor de transport și furajelor. Din punct de vedere structural nu erau aranjate după anumite reguli, deseori fiind o prelungire a casei: „cam în doi ani, ne-am cumpărat o căsuță din lemn, cu o singură odaie, pe care am prefăcut-o, i-am mai făcut o *pristrojka* [construcție-anexă, *n.n.*], iar mama a lipit pereții pe dinăuntru”⁶⁸.

Din punct de vedere funcțional, așa cum am menționat, existau adăposturi pentru animale, adăposturi pentru ateliere gospodărești, complexe gospodărești,

⁶² Intv. Nadejda Pasat, Dumitru Nicula, Vasilina Groza, deportați în 1949 din satul Cășlița-Prut, raionul Cahul în regiunea Altai, în Elena Postică, *op. cit.*, p. 154.

⁶³ Inf. Suzana Boaghe, a.n. 1930, Sireți – Strășeni, deportată în regiunea Tiumen.

⁶⁴ Intv. Elisaveta Andronic, deportată în 1949 din satul Țareuca, raionul Rezina, în regiunea Altai, în Ludmila D. Cojocaru, *op. cit.*, p. 183.

⁶⁵ Viorica Olaru-Cemîrtan, *op. cit.*, 2017, p. 492.

⁶⁶ Victor Ghilaș, *Mărturisile mătușii Ileana*, în „Literatura și arta”, nr. 27 (3019), 3 iulie, Chișinău, 2003, p. 7.

⁶⁷ Intv. Ion Candu, deportat la 6 iulie 1949 din satul Mingir, raionul Hâncești în regiunea Tiumen, în Anatol Petrencu, Ludmila D. Cojocaru, Lidia Pădureac, *op. cit.*, vol. II, p. 224.

⁶⁸ Intv. Dumitru Nicula din satul Cășlița-Prut, raionul Cahul, deportat în 1949 în regiunea Altai, în Elena Postică, *op. cit.*, p. 147.

adunând astfel sub același acoperiș anexe cu funcții diferite. Complexele gospodărești, aflate în regiuni și așezări axate pe o economie de creștere a animalelor erau constituite din grajd, șură, fânare, ferme construite de deportați; „tata făcuse în *podval* [la subsol, *n.n.*] o groapă și țineam iepuri acolo, aveam carne”⁶⁹. De asemenea, românii basarabeni „și-au făcut ogrăzi, grajduri, saraiuri pentru vite, și-au cumpărat vaci, oamenii pe lângă munca obositoare de la sovhoz creșteau pe lângă casă sfeclă, ovăz, grâu de primăvară, secară”⁷⁰. Așezările axate pe cultura cerealelor dețineau magazine. Oamenilor le era dat pământ [5 *sotci* – arii, *n.n.*] de către colhoz pe care cultivau cartofi, roșii, castraveți, varză etc. Meșterilor lemnari li s-au dat spații în care și-au făcut ateliere, unde fabricau uși, ferestre, atât pentru construcția locuințelor membrilor comunității, dar și pentru utilitățile așezării, cerute de comandire.

Temelia anexelor gospodărești era așezată direct pe pământ sau pe o talpă de lemn, fundația era din pământ bătut. Materiale de construcție a pereților la anexele gospodărești erau similare cu cele ale locuințelor, dar de o calitate mai joasă. Respectiv se utilizau bârne, nuiele lipite cu pământ, șipci, scândură, pământ nears (chirpici). Tehnicile de construcție a pereților din lemn la anexele gospodărești reprezentau bârne necioplite, nuiele lipite și nelipite. Utilizând terminologia Atlasului Etnografic Român, mărturiile deportaților și materialul fotografic precizăm că dispunerea acoperișului la anexele gospodărești era într-o apă, în două ape și aplecătoare, în patru ape, prelungiri ale acoperișurilor pentru a forma noi spații folosibile. Dintre materialele de construcție pentru învelitori (acoperișul) se utiliza stuful, materialul lemnos, dranița.

Materialele și tehnicile de construcție a gardurilor erau din scânduri neacoperite. Mulți oameni au reușit să-și organizeze gospodării solide cu grădini, curți închise, a căror denumire varia între *dvor*, *ogradă*, *bătătură*, fiind delimitată de spațiul comunitar prin poarta simplă, dublă, neacoperită. După unele informații sesizăm că din regiunea Altai „unii moldoveni au venit între timp în Moldova, și au adus semințe de roșii, ardei, butași de viță-de-vie. Moldovenii au experimentat creșterea acestor culturi. Au crescut dar nu ajungeau la coacere, că venea iarna”⁷¹.

CONCLUZII

Stabiliți forțat în regiuni îndepărtate și diferite climatic (față de localitățile de baștină), românii basarabeni, având drept suport motivațional o înaltă conștiință comunitară și spiritul întreprinzător și gospodăresc specific lor, au amenajat și

⁶⁹ Intv. Marin Buga, deportat în anul 1949 din satul Mereni, raionul Anenii Noi, în regiunea Irkutsk, în Ludmila D. Cojocar, *op. cit.*, p. 228.

⁷⁰ Intv. Alexandru Zberea, deportat în 1949 din satul Slobozia Mare, raionul Cahul, în regiunea Altai, în Elena Postică, *op. cit.*, p. 210–211.

⁷¹ Inf. Eufrosinia Stanciu, a.n. 1935, Etulia – Vulcănești, deportată la vârsta de 14 ani în regiunea Altai.

organizat spațiul locuit, într-o anumită măsură prin raportare la experiența unui model cultural de spațialitate și de locuire ce l-au avut de acasă. Vorbim despre un tipar cultural pe care au avut tendința de a-l păstra mental și de a-l reconstrui fizic în regiunile siberiene unde au fost statorniciți, ținând cont însă de acceptul și acordul comendurii, de condițiile și resursele de mediu, de facilitățile acordate.

Printre cele mai utile și relevante cunoștințe transmise băștinașilor de către românii basarabeni și sesizate de noi au fost: captarea pânzei de apă freatică prin săparea și amenajarea fântânilor, fabricarea *lampacilor*, acoperirea caselor cu stuf, cu brazde de iarbă, lipirea pereților cu lut și văruirea acestora, tehnicile de construcție a sobelor și a cuptoarelor pentru copt pâine, opăritul mobilierului.

Datorită unității, coeziunii sociale și solidarității comunității, păstrarea elementelor de viață spirituală, perpetuarea modelelor culturale de locuire au determinat schimbarea atitudinii băștinașilor față de cei veniți, prin încadrarea celor din urmă în noile modele comunitare, prin creșterea statutului și îmbunătățirea imaginii românilor basarabeni în rândul celorlalți deportați din alte republici sovietice, și în fața comendurii. Aceștia au reușit să păstreze unitatea de neam și de cultură, să perpetueze și transmită urmașilor născuți în Siberia, identitatea și conștiința asumării unei apartenențe etnice.

**Text, context, oralitate. Patrimoniu cultural
și identitate națională în context european și global**

**FONDURILE DOCUMENTARE
ALE ARHIVEI DE FOLCLOR A ACADEMIEI ROMÂNE,
ÎN ETAPELE CREȘTERII ȘI SISTEMATIZĂRII LOR**

ION CUCEU, MARIA CUCEU

*The Collections of the Folklore Archives of the Romanian Academy,
in Their Stages of Evolution and Systematization*

The study attempts a historical retrospective of the documentary-scientific funds of the third archive-institute in the history of Romanian ethnology, founded in 1930 in Cluj, by Ion Mușlea, correspondent member of the Romanian Academy, the one who, between 1964 and 1965, restored the local scientific tradition, offering the chance to unify research teams of traditional culture and ensure outstanding methodological continuity until today, on the verge of 90 years of uninterrupted scientific activity.

Keywords: *folklore, manuscripts, questionnaires, typologies, archives-institute*

Cuvinte-cheie: *folclor, manuscrise, chestionare, tipologii, institut-arhivă*

În *Catalogul-inventar* al Arhivei de Folclor a Academiei Române erau indexate, până în 1948, un număr de 1241 manuscrise, ultimul consemnat aparținând lui Valer Butură, cu colinde notate riguros, în 1941, în Sălciua de Jos, județul Turda, după care scrisul de o eleganță desăvârșită al lui Ion Mușlea nu va mai apărea în nicio rubrică. Întemeietorul Arhivei din Cluj s-a dezinteresat total de acest instrument primar de lucru, ce-i fusese atât de drag vreme de 21 de ani, încât nu permisesese nimănui să scrie măcar un rând în paginile acestuia.

Până în 1960, au mai fost „inventariate”, timid și provizoriu, cu creionul, alte patru manuscrise folclorice mai vechi: al lui George Pitiș (1890), al lui Alexiu Viciu (1880–1914), cel rezultat din cercetarea stipendiată a lui Ion Mărcuș, din 1935, în satele din microzona Făget – Târnave, precum și notele de teren ale lui Ion Mușlea, din 1960, pe urmele primei colecții românești, din 1938, a lui Nicolae Pauleti. Aici, la cota 1248, vechea colecție de manuscrise era considerată „închisă” de către cel ce pusese, cu 30 de ani înainte, bazele Arhivei de Folclor a Academiei Române.

Această instituție de cercetare și patrimonializare a culturii spirituale tradiționale devenise, în numai două decenii, deținătoarea celui mai complex și mai mare fond de manuscrise folclorico-etnografice românești, ce adăposteau în paginile lor sute de mii de documente propriu-zise, sistematic indexate după numele corespondenților anchetatori sau donatorilor de colecții folclorice, apoi în cele două exemplare fișiere tematico-tipologic și geografic. Ion Mușlea, învățatul filolog și

folclorist clujean care condusese, între 1935 și 1947, cea mai mare bibliotecă științifică din România, Biblioteca Centrală a Universității „Regele Ferdinand I”, edificase, între timp, la Cluj, și o bibliotecă publică a culturii tradiționale românești, de însemnătatea căreia era tot mai preocupat, cu atât mai mult cu cât, după întoarcerea din refugiul de la Sibiu, arhiva-institut trecuse printr-o grea încercare.

Astfel, în 1946, la mai puțin de un an de la revenirea în Cluj, Ion Mușlea căuta soluții organizatorice alternative pentru instituția pe care o crease și o condusese un deceniu și jumătate cu rezultate remarcabile.

La 4 mai 1946, Ion Mușlea adresa un memoriu Consiliului Național de Cercetări Științifice, prezidat de profesorul Dimitrie Gusti, pe care-l gratula curtenitor numindu-l „sprijinitorul de totdeauna al acțiunilor de cercetare și studiere a vieții poporului român”, cerând acestui nou for științific fondurile necesare pentru publicarea celui de al VIII-lea tom al „Anuarului Arhivei de Folklor”, precum și subvenții pentru trei noi anchete de teren și pentru onorariile lunare ale directorului și secretarului Arhivei¹.

Din aceeași perioadă, probabil tot din prima parte a anului 1946, datează și o cerere de înființare, la Cluj, a unui Institut de Folklor, pe care Ion Mușlea o adresase Ministerului Culturii și Artelor².

Ce se întâmpla de fapt și care era cauza inițiativelor lui Ion Mușlea?

Retragerea și îmbolnăvirea profesorului Sextil Pușcariu, ocrotitorul instituției clujene, și intenția lui Dumitru Caracostea de a „transfera” la București Arhiva clujeană și de a prelua atât direcția ei, cât și coordonarea „Anuarului” nu prevesteau raporturi senine între centru și provincie, între forul tutelar și instituția clujeană de studiere a culturii tradiționale, care devenise cunoscută în țară și în străinătate, unanim considerată contribuatoarea cea mai importantă la profesionalizarea domeniului, alături de Arhiva de Folklore a Compozitorilor Români a lui Constantin Brăiloiu.

La 15 mai 1946, D. Caracostea ceruse Secției Literare a Academiei Române, imperativ, ca „Arhiva de Folklor să fie adusă în capitala țării, așa cum cer congresele străine de folklor, de pildă cel de la Lund”, argumentând că buletinul științific al acesteia n-a fost publicat, „sub directa conducere a Secției” de profil a înaltului for științific și cultural al țării, și că „vremurile de azi cer instrumente de

¹ Ion Mușlea, *Adresă pentru obținerea sprijinului Consiliului Național al Cercetării Științifice, prezidat de Dimitrie Gusti*, în idem, *Arhiva de Folklor a Academiei Române. Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare. 1930–1948*, ediție critică, note, cronologie, comentarii și bibliografie de Ion Cuceu și Maria Cuceu, prefață de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2003, p. 136–138.

² [*Adresă referitoare la înființarea unui Institut de Folklor la Cluj*], în vol. cit., p. 139–140. Reluând argumente din „memoriile întemeietoare” ale mai vechii Arhive de Folklor a Academiei Române, reformulate, Ion Mușlea gândea de fapt un mic colectiv de cercetare alcătuit din doi cercetători principali (director și director adjunct), doi anchetatori de teren (stipendiați permanenți), doi dactilografi și un om de serviciu.

lucru moderne și metode noi”³. Marele savant bucureștean considera, concesiv și condescendent, că la Cluj ar putea funcționa, în continuare, doar o secțiune a Arhivei academice, cu scopul de a angaja cercetări de teren [în Transilvania] și de a continua bibliografia anuală a folclorului. „Secției” din Cluj urmau să i se alăture altele două, una la Iași, sub îndrumarea lui Petru Caraman, iar alta la Focșani, unde se conta pe contribuțiile lui Ion Diaconu.

Atunci a și fost obligat Ion Mușlea să cedeze Bibliotecii Academiei Române, în original, primele 100 de manuscrise, din cele aproape 1000, păstrând la Cluj copiile, în grabă dactilografiate. Originalele le-a recuperat, în urma multor stăruințe, abia în 1952, după ce materialul documentar fusese utilizat în *Antologie de literatură populară* editată de Institutul de Istorie Literară și Folclor al Academiei R.P. Române⁴, unde activau unii dintre rău-sfătuitorii de altădată ai Profesorului Caracostea.

Pe la jumătatea lunii iunie, Dumitru Caracostea și Ion Mușlea s-au înfruntat direct asupra acestei nesăbuite propuneri, care anihila abuziv o construcție instituțională clădită cu atâtea eforturi și sacrificii la Cluj. Iată cum descrie Ion Mușlea marea „bătălie” în cunoscutul său memorial: „[Caracostea] m-a primit foarte amabil în impresionanta bibliotecă. Mi-a spus câteva din lucrurile despre care am vorbit mai înainte, arătându-mi cât îmi apreciază activitatea și că dorește o cât mai strânsă colaborare cu mine, dar că Arhiva trebuie adusă la București. I-am răspuns că aș fi foarte mulțumit dacă această colaborare ar însemna un serviciu adus folclorului românesc. În ce privește însă aducerea Arhivei la București sunt cu desăvârșire împotriva: este o creație a Clujului, cuprinde mai ales material transilvan și trebuie să rămână acolo. Hotărârea mea l-a impresionat. Câștigasem o primă bătălie în favoarea cercetărilor folclorice clujene”⁵.

În locul unor represalii la care Ion Mușlea s-ar fi putut aștepta, în toamna aceluiași an, el era cooptat de D. Caracostea ca membru al Comisiei de Folclor a Academiei Române, iar după alte câteva luni, la 23 mai 1947, în urma propunerii aceluiași înalt reprezentant academic, întemeietorul institutului nostru era ales membru corespondent al Academiei Române.

În *Raportul* prin care-l recomanda și susținea pe Ion Mușlea pentru primirea în Academia Română, Dumitru Caracostea recunoaștea public că folcloristul din Cluj este creatorul unei importante instituții de cercetare, că de opera și competența sa Secția Literară are neapărată nevoie în sânul său.

Din acea călduroasă recomandare sunt de reținut câteva rânduri: „În sesiunea din mai 1946, am propus pe Constantin Brăiloiu, ca cel mai de seamă reprezentant

³ *Arhiva de Folclor a Academiei Române și fondatorul ei. Cronologie*, în Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 58.

⁴ *Din activitatea mea de folclorist. Contribuții la cunoașterea mișcării folcloristice românești între anii 1925–1965*, în Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 179.

⁵ *Antologie de literatură populară*, vol. I, *Poezia*, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1953.

al folclorului nostru muzical. În sesiunea din mai 1947, am propus și Secția literară a ales în unanimitate pe Ion Mușlea, ca reprezentant al folclorului literar. O însemnată chemare îl așteaptă aici, îndeosebi pentru acel *Corpus Carminum Romaniae*, pe care înaintașii de seamă l-au visat, iar noi ne străduim acum să-l realizăm, știind bine că nu noi, ci cei mai tineri vor vedea acest pământ al făgăduinței. Pentru reușitele sale arătate și în vederea acestei lucrări, Secția Literară propune, în unanimitate, pe Ion Mușlea ca membru corespondent al Academiei Române”⁶.

Dar, după un an, totul s-a năruit, cum își amintea Mușlea, spre sfârșitul vieții, în 1965: „în toamna lui 1948, interveni reorganizarea Academiei și transformarea ei în instituție de stat. Prof. Caracostea nu mai era membru al noii Academii. De asemenea, nici eu nu mai eram membru corespondent [...]. Nu l-am văzut cinci ani, timp în care a făcut închisoare politică la Sighet. După 1955, l-am căutat din nou. Deși trecut de 75 de ani, începuse să lucreze la un studiu despre originile doinei. Operația de cataractă, la care s-a supus prin anul 1960, nu i-a permis să termine această lucrare interesantă. Țin să adaug că, în anul 1961, mi-a mărturisit [...] că regretă mult că în anul 1946 mă nedreptățise, datorită unor informații tendențioase”⁷.

Doar după 1964, cu doi ani înaintea sfârșitului său prematur, începea „reabilitarea” deplină a lui Ion Mușlea, prin numirea ca șef al Secției de Etnografie și Folclor a Filialei Cluj a Academiei R.P.R., după „recunoașterea” titlului științific de doctor ce-i fusese acordat, în 1927, dar fără să fie readus în „noua” Academie.

În studiul memorialistic al lui Ion Mușlea, din 1965, acesta ne-a oferit și o autoevaluare calitativă importantă asupra activității sale științifice din anii 1930–1948, bazată pe rapoartele anuale, subliniind, totodată, eforturile cotidiene din primii ani de după încetarea „oficială” a activității arhivei prin rețeaua de corespondenți.

Cu toate că trăia și personal sub amenințarea arestării, gândul său cel dintâi era, în 1948–1949, la soarta instituției de cercetare pe care o edificase: „Dar ce avea să se întâmple cu Arhiva de Folclor? A fost întrebarea pe care am pus-o noului academician Emil Petrovici, însărcinat cu organizarea Filialei Academiei R.P.R. la Cluj. Eram în raporturi bune cu el. Aproape coleg de facultate, tovarăș de cercetări în ancheta mea din Țara Oașului, colaborator la două dintre „Anuarele” Arhivei, mă consulta, pe vremuri, la editarea *Textelor dialectale* (în care intra mult folclor). Mi-a spus să aștept organizarea Filialei Cluj a Academiei, iar eu l-am convins – fără greutate – că Arhiva trebuie să rămână la Cluj. Într-adevăr, așa a și fost. Eu am fost numit «colaborator științific» la Colectivul de istorie literară și folclor la Cluj, timp de doi ani singur, apoi cu alți colegi (pentru istoria literară). Locul de muncă fu fixat la Facultatea de Litere a Universității «Victor Babeș» – Catedra de istoria literaturii române moderne, unde am și transportat dulapurile cu

⁶ *Ibidem*, p. 181.

⁷ *Ibidem*, p. 185.

manuscrise și cărți ale Arhivei (în 1951, ele au trecut la Biblioteca Filialei Academiei, deci iarăși în clădirea Bibliotecii Universității Cluj)⁸.

Cum reiese din același document memorialistic, dar și dintr-o lucrare recentă a istoricului literar Mircea Popa, în primii ani de activitate la Secția de istorie literară și folclor activitatea de zi cu zi a lui Ion Mușlea era împărțită riguros între indexarea tematică exemplară a manuscriselor A.F.A.R., excerptarea baladelor din colecțiile manuscrise clujene pentru *Corpus Carminum Romaniae* al lui D. Caracostea și, de la un timp, cercetarea și repertoriizarea materialului folcloric din *Răspunsurile la Chestionarul lingvistic* al lui B.P. Hasdeu.

În această perioadă tranzitorie, activitatea principală a lui Ion Mușlea probabil a constituit-o definitivarea instrumentarului de arhivă pentru cele trei categorii de materiale din manuscrise: răspunsurile la chestionare și circulare, colecțiile cu conținut miscellaneu și materialul folcloric rezultat din anchetele de teren ale stipendiaților. Atunci a încolțit ideea repertoriizării informației din cele 19 volume cu răspunsuri la chestionarul lingvistic al lui B.P. Hasdeu: „În planul cincinal al Colectivului de istorie literară și folclor (1951–1956), am anunțat despoierea și catalogarea materialului din manuscrisele Arhivei și a celui din răspunsurile la Chestionarul Hasdeu. Am găsit în acesta din urmă o mină deosebit de bogată de informații, în parte necunoscute. Astfel, am lucrat cu multă plăcere la el, știind că fac o muncă foarte utilă pentru cunoașterea și prelucrarea [valorificarea] folclorului românesc⁹.

Acest text, de importanță testamentară pentru etnografii și folcloriștii clujeni, relevă, în continuare, preocuparea lui Ion Mușlea de a păstra în Arhiva sa excerpte tipologice din fondul B.P. Hasdeu și, în întregime, textele folclorice propriu-zise din acest fond: „Prevăzând că foarte curând volumele manuscrise ale lui Hasdeu vor fi restituite Bibliotecii Academiei din București – cum s-a întâmplat în anul 1960 – am ținut, în primul rând, să avem și la Cluj rezumate (pe fișe de format internațional) sau copii (pe fișe mari) ale materialelor folclorice mai interesante. În felul acesta se completa oarecum materialul Arhivei. Pe baza rezumatelor și copiilor amintite, am căutat să întocmesc un repertoriu cât mai amănunțit al motivelor folclorice, cu trimiteri la volume și pagini¹⁰.

Era vorba, de fapt, de construcția etapizată a unui exemplar instrument de lucru, gândit în parametrii funcționali ai celui anterior, edificat, între 1930 și 1948, pentru *Răspunsurile la chestionarele și circularele A.F.A.R.*, cu sistemul cunoscut de fișe cumulative. Noul instrument urma să poarte asupra întregii informații folclorice din cele 19 volume ale *Răspunsurilor la Chestionarul lingvistic din 1884*, al lui Bogdan Petriceicu Hasdeu.

⁸ *Ibidem*, p. 183–184.

⁹ Ion Mușlea, *Adresă pentru obținerea sprijinului Consiliului Național al Cercetării Științifice, prezidat de Dimitrie Gusti*, în *idem, Arhiva de Folclor...*, p. 136–138.

¹⁰ *Ibidem*.

Textele folclorice din acest fond documentar manuscris fuseseră copiate integral pe fișe mari, cu toate referințele însoțitoare, cu scopul, subliniat de Ion Mușlea, în comunicarea din 13 martie 1956, de la fosta Secție de Literatură și Artă a Academiei R.P. Române, de a îmbogăți și diversifica fondurile Arhivei clujene, în folosul cercetătorilor din acest centru universitar-academic.

Avem aici un model de înaltă profesionalitate și de rar spirit de dăruire pentru domeniul pe care-l servea, pe care ar trebui să-l luăm drept pildă vie și să-l perpetuăm, cel puțin în arhivele-institut ale noastre din București, din Cluj, din Iași, din Chișinău și din Timișoara, dacă nu și la fostele Facultăți de Filologie unde se păstrează colecții științifice de folclor. Un mare cercetător, edificator al celei de-a treia Arhive, cu proiecte proprii de anvergură, ce trecea perioadă de mari încercări de viață, își dedica ultimii ani de carieră științifică eforturilor de îmbogățire și riguroasă sistematizare a fondurilor documentare manuscrise.

Din nefericire, după alți zece ani, în 1966, odată cu imensul material de fișe de repertoriu pregătite pentru publicarea *Tipologiei folclorului din răspunsurile la chestionarele B.P. Hasdeu*, Ovidiu Bîrlea a preluat și excerptele de texte folclorice din fondul B.P. Hasdeu, care n-au mai revenit niciodată la Arhiva din Cluj, cum s-ar fi convenit, și care nu sunt de găsit nici între manuscrisele rămase de la Ovidiu Bîrlea și nici în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” din București.

Intenția salutară a lui Ovidiu Bîrlea de a le publica în două volume, unul dedicat materialelor în proză și altul celor versificate, volume ce ar fi însoțit și completat, în mod firesc, *Tipologia folclorului* din 1970, ar fi trebuit înțeleasă în limitele unei minime deontologii profesionale și instituționale și, după pregătirea pentru tipar a volumelor, excerptele realizate cu atâta generozitate de fondatorul Arhivei clujene, era necesar să se întoarcă la Cluj¹¹.

Suspendată, practic, ancheta indirectă cu membrii rețelei de corespondenți în 1948, în Catalogul inventar al manuscriselor apar, între 20 ianuarie 1950 și 15 februarie 1951, ultimele șase inventarieri făcute de Ion Mușlea, cu toate că într-o uriașă cutie adusă de la Sibiu, din refugiu, se păstrau, neinventariate din 1945–1946, culegeri din Basarabia rezultate din cercetările stipendiaților Virgil Stanciu și Tatiana Gălușcă (în număr de peste 150 manuscrise), lângă care, ani de-a rândul, au fost păstrate de Ion Mușlea și răspunsurile din Basarabia și Bucovina de Nord. Abia începând din 1960, în acest fond documentar sunt consemnate, sub cote distincte, alte manuscrise cu conținut miscelaneu de către Ion Taloș, dar de o redeschidere practică a relațiilor cu foști corespondenți sau de înregistrarea unor

¹¹ Doamna Lia Maria Stoica-Vasilescu a publicat, la Editura Grai și Suflet, volumul: B.P. Hasdeu, *Literatura populară. Basme populare românești*, ediție îngrijită de..., prefață de Ovidiu Bîrlea, București, 2000 XVII + 320 p. Acest volum „care fusese gata încă din 1990”, evaluat de Iordan Datcu ca aducându-i editoarei „merite deosebite”, nu ne oferă niciun cuvânt despre acela ce a excerptat materialul și nici despre soarta post „valorificare” a excerptelor lui Mușlea. Cu totul de neînțeles este, însă, tăcerea lui Ovidiu Bîrlea în acest sens.

donății semnificative n-a putut fi vorba decât după 1964, când se constituise, din colectivul de doi cercetători (Ion Mușlea și Ion Taloș), proveniți de la Institutul de Lingvistică, din cel de la Secția de Istoria Artei, alcătuit din trei cercetători (Nicolae Dunăre, Petre Idu, Stela Belozarov) și din colectivul afiliat Institutului de Folclor din București, alcătuit din opt cercetători și o secretară (Farago József, Nagy Olga, Vöö Gabriella, Almási Ștefan, Hanni Markel, Virgil Medan, Emil Petruțiu, Elena Drăgan), Secția de Etnografie și Folclor a Filialei Cluj a Academiei R.P.R., pusă sub direcția lui Ion Mușlea.

Arhiva folclorică realizată de acest din urmă colectiv, începând din 1949, evoluase spectaculos, fiind organizată după aceleași principii metodologice instituite de Constantin Brăiloiu, la București, și preluate, în 1949, la Institutul de Folclor, la care, din același an, era afiliat colectivul clujean de folcloriști români, maghiari și sași.

Ioan R. Nicola, János Jágamas, urmați de Traian Mârza, Ileana Szenik, Almási István, și Virgil Medan, dintre etnomuzicologi, au adus contribuții excepționale la creșterea și diversificarea fondurilor de înregistrări, la început pe cilindri de fonograf, iar din 1951, pe benzi de magnetofon, în timp ce Dumitru Pop, Faragó József și Olga Nagy se ocupau de edificarea Fondului Auxiliar Literar și îmbogățeau Arhiva cu înregistrări de proză populară, din diferite zone ale Transilvaniei.

Prima acțiune sistematică de investigare pe teren la care a participat întregul colectiv după 1965 a fost marcată de cercetarea monografică a Văii Gurghiului, când au crescut exponențial noile fonduri documentare ale Arhivei din Cluj, cu materiale folclorice românești, maghiare și săsești, prin câteva zeci de mii de documente inedite: melodii vocale, melodii instrumentale, texte rituale, narațiuni folclorice, epică și lirică populară, în covârșitoarea majoritate înregistrate magnetic, apoi transcrise muzical și literar, clasificate și dactilografiate, constituite într-un veritabil corpus folcloric regional/zonal de arhivă, ce a stat la baza monografiei coordonate de Ion Mușlea, Dumitru Pop și Ion Taloș, apărută, într-o primă ediție, în revista „Marisia”, în 1978–1979, pe care am reeditat-o în 2008¹².

A doua mare cercetare monografică din zona Meseș–Plopiș–Sălaj, realizată pe durata a patru ani, 1974–1977, a contribuit, în aceeași măsură, la creșterea fondurilor documentare ale Arhivei, după ce un grup de trei tineri cercetători participaseră și la campania interdisciplinară – sociologică, istorică și etnologică – dintr-o comună din Sălaj.

Dacă până la unificarea fondurilor documentare ale Arhivei de Folclor din Cluj, în 1964, singurul fond accesibil prin celebrul sistem de fișe cumulative al lui Ion Mușlea era cel de manuscrise, începând din 1965, Profesorul Dumitru Pop a format un colectiv de documentare, alcătuit din Stela Belozarov și Elena Hlinca-Drăgan, și s-a trecut la realizarea, după un riguros program, a fișierelor tematice și

¹² *Valea Gurghiului. Monografie etnologică*, coordonatori Ion Mușlea, Dumitru Pop, Ion Taloș, ediție îngrijită de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2008.

pe localități pentru materialele din fondurile curente, prin întocmirea, pentru fiecare document etnografico-folcloric existent, a unei fișe standard de tip internațional, în două exemplare, pe care se evidențiază, practic, toate referințele de pe formularele-tip de identitate consemnate pe teren.

Spre deosebire de Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, la Cluj s-a indexat și Fondul Auxiliar Literar, corespondentul Fondului de Informații din București, precum și materialul folcloric românesc din Fondul Auxiliar Muzical.

Tot din aceeași inițiativă, s-a constituit un catalog statistic, cu consemnarea cotelor pentru toate materialele provenind dintr-o localitate, dar cel mai important pas în sistematizarea Arhivei l-a reprezentat încheierea, în 1980, a indexării retroactive a tuturor materialelor din cele patru fonduri noi: *Fondul înregistrărilor pe cilindri de fonograf*, *Fondul înregistrărilor pe bandă magnetică*, *Fondul Auxiliar Literar* și *Fondul Auxiliar Muzical*.

După 1975, în interesul lărgirii posibilităților de documentare pentru cercetătorii clujeni și din alte centre ardelenesti, au fost xerocopiate integral manuscrisele celor trei mari fonduri folclorice inedite: B.P. Hasdeu, Nicolae Densușianu, Ion Pop Reteganul de la Biblioteca Academiei Române, precum și Fondul de manuscrise folclorice Ioan Micu Moldovan, reconstituit după originalele de la Biblioteca ASTRA din Sibiu și de la Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române, aceste ultime două colecții xerocopiate în vederea editării lor critice integrale.

S-ar putea pune întrebarea: ce rost mai aveau aceste operațiuni de xerocopiere pentru primele două colecții de răspunsuri, de vreme ce acestea fuseseră tipologizate de Ion Mușlea și Ovidiu Bîrlea și de Adrian Fochi?

La o asemenea întrebare, răspunsul e categoric: o documentare completă nu poate fi făcută decât la sursă, cum ne-am putut convinge elaborând *Corpusul și tipologia ritualurilor agrare*, *Dicționarul tezaur al proverbelor românești*, *Corpusul cimiliturilor*, ca instrumente de uz intern în cadrul Arhivei de Folclor a Academiei Române, elaborate de colective restrânse, în perioada 1975–1985.

După 1990, am inventariat în Catalogul-inventar al manuscriselor toate materialele folclorice din Basarabia și am alcătuit pentru acestea două fișiere, unul tematic și altul pe localități, coborând analiza la nivelul celui mai simplu element de structură, așa cum procedase Mușlea în fișierele sale cumulative privitoare la materialul folcloric din răspunsurile la chestionarele B.P. Hasdeu.

Între timp, însă, Fondul de manuscrise Ion Mușlea a fost redeschis, numărul inventarierilor crescând mai ales după 1972, an în care Ion Taloș a arhivat un număr de 160 de culegeri ale fostului colaborator, stipendiat al A.F.A.R., Vasile Scurtu, profesor la Seminarul Teologic Ortodox din Cluj, donație importantă urmată de răspunsurile la vechile chestionare ale lui Alecu Bădăluță, din Todireni, Botoșani, de colecția bihoreană a lui Dumitru Colțea, de câteva zeci de micromonografii locale, prin care s-a ajuns la aproape 1600 de manuscrise din catalogul-inventar la jumătatea deceniului al șaptelea.

După acest puternic val de creștere a fondului redeschis, atât Ion Taloș, cât și succesorul său au atras alte câteva sute de manuscrise, inventariindu-le cu aceeași pasiune cu care ar fi făcut-o cel care i-a pus bazele cu cinci decenii înainte. De remarcat sunt vechii colaboratori ai lui Ion Mușlea, care revin cu donații semnificative (Gheorghe Pavelescu, Nicolae Muntean, Virgil Stanciu, Romulus Todoran etc.), dar și unii colecționari din generații mai noi, unele profilate tematic, cum e cazul culegerii de cimilituri din nord-vestul României a profesorului sătmărean dr. Viorel Rogoz, al manuscriselor etnomuzicologice Nicolae Ursu, Mihai Bruckenthal, Ioan R. Nicola, Traian Mârza. Ultima donație aparține profesorului Dumitru Pop, cu manuscrise inventariate între cotele 2128 și 2258.

Revenind la cea mai importantă parte a Fondului de manuscrise Ion Mușlea, încercăm, în continuare, să prezentăm evoluția anchetei indirecte din anii 1930–1948, bazată pe răspunsurile la cele 14 chestionare și 5 circulare.

Încă din toamna anului 1930, tânărul director de Arhivă a conceput și expediat corespondenților, preluați parțial din rețeaua Muzeului Limbii Române, desigur cu acordul Profesorului Sextil Pușcariu, în 600 exemplare, atât primul chestionar oficial, *I. Calendarul poporului pe lunile ianuarie-februarie*¹³, cât și unul neoficial, *Obiceiuri de la Crăciun și Anul Nou*¹⁴, prin acesta din urmă solicitând, în plus, „membrilor corespondenți” descrieri despre colindat, tovarășii de feciori, Noaptea Anului Nou și Ziua de Sfântul Vasile. Acest chestionar neînseriat fusese precis datat: 13 decembrie 1930.

Urmare a acestui prim impuls al anchetei folcloristice indirecte, în ianuarie anul următor, Ion Mușlea primește și arhivează în impunătorul *Catalog-inventar* primele manuscrise, rezultate fie din donații de colecții, fie din răspunsuri la ancheta indirectă inițiată. Astfel, la 8 ianuarie 1931, el înregistra deja, sub cota nr. 7, răspunsul primit de la profesorul G.F. Ciaușianu, din Făurești, Vâlcea, la Chestionarul I, iar la nr. 9, pe acela al învățătoarei bucovinene Leocadia Dodolschi, din Pătrăuții de Sus, Storojineț. După acestea, numărul răspunsurilor sporește mereu, încât ajunsese, în mai 1931, la peste 100; în lunile următoare au început să predomine răspunsurile la chestionarul *II. Obiceiuri de vară*. Interesul lui Ion Mușlea era, însă, de a lărgi mereu rețeaua corepondenților, așa încât celor noi li se trimiteau toate chestionarele și circularele lansate anterior.

Încurajat de succesul primelor două chestionare, cel oficial și cel neînseriat, Ion Mușlea elaborează și distribuie în rețeaua de colaboratori externi chestionarele oficiale: *II. Obiceiuri de vară*¹⁵ și *III. Animalele în credințele și literatura poporului nostru*¹⁶. În primele două luni de la începutul anului 1932 sunt concepute și grabnic expediate altele două, anume *IV. Obiceiuri de primăvară*¹⁷ și *V. Credințe*

¹³ *Ibidem*, p. 281–285.

¹⁴ *Ibidem*, p. 353–354.

¹⁵ *Ibidem*, p. 286–290.

¹⁶ *Ibidem*, p. 292–295.

¹⁷ *Ibidem*, p. 296–298.

și povestiri despre duhuri, ființe fantastice și vrăjitoare¹⁸, precum și Circulara 2. *Miorița* sau *Oaia năzdrăvană*¹⁹. Noilor colaboratori, atrași în anchetă prin recomandările celor mai vechi sau ale revizoratelor școlare, li se trimiteau, de regulă, cu întregul set existent de instrumente de lucru, și instrucțiunile privind investigarea propriu-zisă, uneori chiar *Apelul* lansat cu prilejul înființării A.F.A.R.

În 1933, primăvara sau cândva spre începutul verii, fusese elaborat și lansat penultimul chestionar din grupajul celor dedicate ciclului sărbătorilor de peste an, *VII. Calendarul poporului pe lunile octombrie–decembrie*²⁰. Probabil, tot atunci, împreună cu chestionarele IV și VII, a fost expediat masiv și cel special, nenumerotat, *Șezătoarea și literatura ei*²¹, ale cărui răspunsuri i-au parvenit lui Mușlea, de cele mai multe ori, în cuprinsul unora și acelorași manuscrise.

În *Raport anual (1933–1934)*, publicat în paginile ultime ale celui de-al III-lea tom al „Anuarului Arhivei de Folklor”, Mușlea scria: „S-au întocmit și răspândit alte trei chestionare, unul VI (referitor la *Naștere, botez și copilărie*), altul VII, privitor la *Calendarul poporului pe lunile octombrie – decembrie* (cuprinzând și o anexă referitoare la *Șezătoare și literatura ei – ghicitori, proverbe și frământări de limbă*). Al VIII-lea chestionar se ocupă cu *Pământul, apa, cerul și fenomenele atmosferice după credințele și povestirile poporului*. S-au mai alcătuit două circulare, una (nr. 3) referitoare la *Legatul viilor*, cealaltă (nr. 4) consacrată adunării de material pentru precizarea sensului noțiunilor *Vrăji, farmece, boscoane, descântece și fapt*”²².

El își prezenta, astfel, succesul de a fi izbutit să pună în lucru, în primii 4–5 ani de activitate la Arhiva de Folklor a Academiei Române, mai mult de jumătate din instrumentele de anchetă indirectă, raportând, totodată, și rezultatele promițătoare ale acestui important demers: „la aceste chestionare și circulare, cât și la cele din anii precedenți – care au fost trimise [și] noilor corespondenți – s-au primit numeroase materiale prețioase. Apoi, și în acești ani, a intrat mult material folkloric independent de răspunsurile la chestionare”²³.

Cel din urmă chestionar, încadrabil tematic, de asemenea, în ciclul *Calendarul poporului român*, este lansat de Ion Mușlea sub ultimul număr, *XIV. Crăciunul. Credințe, obiceiuri și povestiri*²⁴. Acesta a fost regândit și definitivat redacțional, surprinzător de târziu, căci locul său fusese, ani la rând,

¹⁸ *Ibidem*, p. 299–302.

¹⁹ *Ibidem*, p. 349.

²⁰ *Ibidem*, p. 309–310.

²¹ *Ibidem*, p. 355–356.

²² „Anuarul Arhivei de Folklor”, III (1935), p. 211. Cf. și Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 218. Menționăm că, în activitatea de coordonare a Arhivei se disting două tipuri de *Rapoarte*, unele „publice”, apărute în paginile buletinului științific al instituției, și altele „adresate”, prin Profesorul Sextil Pușcariu, Secției Literare. Atât conținutul, cât și forma acestora prezintă diferențe. Ion Mușlea, *Arhiva de Folclor a Academiei Române*, Partea a II-a, p. 209–276.

²³ Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 218.

²⁴ *Ibidem*, p. 345–347.

suplinit de cel neoficial și neînseriat, datat de directorul Arhivei de Folclor a Academiei Române la 13 decembrie 1930 și expediat odată cu primul dintre chestionarele oficiale.

Din *Raport de activitate (1939–1940)*²⁵, penultimul adresat lui Sextil Pușcariu, acoperind perioada mai 1939 – mai 1940, reținem, de la punctul b, că Mușlea mai elaborase, între timp, un chestionar, numerotat XIII. *Prevestiri și semne (Obiceiuri și credințe)*²⁶. Chestionarul al XIV-lea, *Crăciunul. Credințe, obiceiuri și povestiri*, a fost ultimul expediat, probabil, cândva în toamna anului 1939, pentru a ajunge în mâinile corespondenților în Postul Crăciunului, de sărbători, și pentru a fi completat de elevi în vacanța de Crăciun. Elaborarea și trimiterea acestora par să se înscrie într-un ultim gest de revigorare a anchetei indirecte, care își pierduse, în anii concentrărilor militare: 1938, 1939 și 1940, aproape cu totul, și însemnătatea și ecoul în rețea, după cum se constatase în ultimele autoevaluări și propuneri de redresare a activității Arhivei de Folclor din Cluj.

Astfel, la 12 mai 1938, Ion Mușlea scrisese expres în *Raport*: „Având în vedere că interesul corespondenților vechi pentru culegeri a scăzut și fiind convins că ar fi necesar ca directorul Arhivei să se poată deplasa în diferite regiuni ale țării pentru a vizita personal pe unii corespondenți, precum și pentru a lua contact cu intelectualii din unele centre regionale în vederea recrutării de corespondenți noi, vă rog să binevoiți a interveni ca Academia să-mi exopereze un permis de liberă circulație pe Căile Ferate Române”²⁷.

În *Raportul* înaintat la 12 mai 1939, Ion Mușlea constata cu nemulțumire că cererea sa rămăsese fără niciun rezultat, dar, stăruitor din fire, venea cu o alta, solicitând „un fond de deplasări de cel puțin de 8000 lei anual”, precum și un sprijin financiar mai mare acordat stipendiaților: „Având în vedere culegerile din ce în ce mai puține ale învățătorilor, numărul stipendiilor anuale pentru cercetări de teren trebuie sporit: de la două stipendii, de câte 4000 lei, la cel puțin trei, de câte 5000 lei (Menționez că în acest sens s-a intervenit și în anii trecuți, dar fără rezultat)”²⁸.

După un an, la 11 mai 1940, la punctul g din îndătinatul *Raport anual*, Mușlea reiterează, accentuând, problema gravă a slăbirii interesului corespondenților pentru continuarea anchetei indirecte și, întrevăzând soluții, adaugă: „deoarece, cum arătam și în raportul din anul trecut, interesul corespondenților pentru culegeri a scăzut considerabil, apoi mulți învățători au fost concentrați, iar ceilalți, cât și învățătoarele care i-au suplinit, n-au avut timp disponibil să răspundă

²⁵ *Ibidem*, p. 247–250.

²⁶ *Ibidem*, p. 340–344. În mapa 1662 găsim, la un moment dat, indicat sub nr. XIII, partea a II-a a chestionarului XII. *Obiceiuri juridice*, pe care Gheorghe Pavelescu nu i-a mai remis-o, încât nu știm azi dacă întrebările respective n-au fost cumva utilizate de Mușlea la definitivarea textului pe care l-am publicat în 2003.

²⁷ Ion Mușlea, *op. cit.* 243.

²⁸ *Ibidem*, p. 245–246.

la chestionarele noastre, am început să pregătim mai sistematic viitoarele cadre de culegători, ținând conferințe elevilor și elevelor din ultimele clase ale școlilor normale, de la care am și primit un material prețios”²⁹. În același loc, directorul Arhivei menționa și intervenția sa pe lângă conducerea Astrei, respectiv pe lângă Profesorul Iuliu Moldovan, spre a le recomanda „membrilor devotați să răspundă la chestionarele expediate prin Despărțăminte”³⁰.

În partea finală din *Raport*, Mușlea cerea forului tutelar o decizie pentru publicarea într-o serie aparte, intitulată „Monografiile Arhivei de Folklor a Academiei Române”, a cercetărilor directe, evident cu scopul promovării acestei modalități superioare de studiere a folclorului, al atragerii unui număr mai mare de stipendiați ai Arhivei. Era convins, mai mult ca sigur, că se întvedeau puține șanse de revitalizare a anchetei folcloristice indirecte, fără să fi putut bănui ce avea să se întâmple în țară peste numai patru luni, când a trebuit să-și ia Arhiva „cu întreaga-i avere (manuscrite, bibliotecă, fișier, mașină de scris etc.)” și să o mute la Sibiu, adăpostind-o „în cabinetul directorului Bibliotecii Universității «Regele Ferdinand I» din Cluj-Sibiu”³¹.

Chestionarele și circularele concepute și lansate de Ion Mușlea prezintă, așa cum am mai arătat, numeroase aspecte de continuitate cu o tradiție științifică autohtonă (B.P. Hasdeu, Nicolae Densușianu, Theodor Speranția, Sextil Pușcariu, Petru Caraman, Romulus Vuia etc.), în special prin tendința firească de cuprindere cât mai largă, în rețele dense, a unor corespondenți aleși din rândurile intelectualității rurale. Dar, în aceste instrumente de lucru ne întâmpină și alte aspecte, de data aceasta de ruptură, de certă discontinuitate față de abordarea prin chestionare generale, lingvistico-mitologice (Hasdeu), istorico-folcloristice (Densușianu) sau predominant filologice (Pușcariu). La toți acești înaintași, realizatori de importante fonduri documentare de manuscrite, prevalau alte aspecte, răspunsurile lor la chestionare având doar implicații folclorice. Dacă în vechile modele, întrebările privind folclorul sunt adiacente și inevitabil mai rare, la Ion Mușlea ele sunt exclusive și logic structurate și formulate, în așa fel încât ansamblul instrumentului de anchetă folclorică urma să surprindă fenomenele de cultură orală în integralitatea și organicitatea lor. „Inspirat de modele vest-europene și nordice, în formule instituționalizate”, modelul de anchetă folcloristică indirectă adoptat și adaptat de Ion Mușlea „n-a lăsat nimic neacoperit din vastul câmp al culturii noastre populare, întrucât chestionarele și circularele [sale] au fost concepute nu ca niște apeluri generale, ci, pe «subiecte limitate și bine precizate», ca adevărate ghiduri de interviu moderne, acoperind, însă, în ansamblul lor, cea mai mare parte a fenomenelor de real interes etnografico-folcloristic”³².

²⁹ *Ibidem*, p. 248.

³⁰ *Ibidem*, loc. cit.

³¹ Cf. *Raport de activitate (1940–1941)*, în Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 251–253.

³² Ion Cuceu, *Prefața la Ion Mușlea, op. cit.*, p. 25.

Prin aceste mari calități distinctive, prin orizontul teoretico-metodologic profesionalizat și deschis, instrumentele de lucru puse la îndemâna corespondenților Arhivei de Folclor a Academiei Române, însoțite de instrucțiuni speciale³³, de îndrumări directe, prin scrisori-circulare, dar și printr-o debordantă corespondență nemijlocită, au fost maximal fructificate de intelectualii satelor, ducând la răspunsuri dintre cele mai complete și valide. Însuși inițiatorul anchetei avea să recunoască, în 1965, spre sfârșitul vieții, că între cele trei categorii de materiale documentar folclorice – monografiile stipendiaților, colecțiile cu caracter miscelaneu și răspunsurile la chestionare – acestea din urmă reprezentau partea cea mai de preț în Arhiva de Folclor a Academiei Române, de la Cluj: „Cel mai bogat și important material l-au constituit însă răspunsurile la cele 14 chestionare. Redactate și trimise între anii 1930 și 1942, ele urmăreau culegerea obiceiurilor de peste an și a celor de la naștere, nuntă, moarte, a credințelor și superstițiilor, a literaturii populare, a obiceiurilor juridice”³⁴.

În autoevaluarea anchetei sale indirecte, Ion Mușlea explică în perfectă cunoștință de cauză aceste continuități și discontinuități în raport cu inițiativele antecesorilor săi, arătând și de ce, la acțiunea clujeană, s-au evitat chestionarele generale, preferându-se cele întocmite pe subiecte strict delimitate, în același sens fiind concepute și circularele, mărginite la o singură mare problemă. Chestionarele lui Ion Mușlea n-au fost expediate niciodată fără instrucțiuni speciale asupra felului cum trebuie condusă ancheta, cu preocuparea evidentă de „formare continuă”, cum am spune azi, a corespondenților Arhivei. Aceștia erau văzuți sincer de Ion Mușlea ca niște „membri corespondenți” ai instituției create la Cluj, ca parteneri egali în acțiunea inițiată, încurajați tot timpul să-și continue anchetele și pe cont propriu, să-și extindă aria investigațiilor în toate satele unde ajungeau ca dascăli și să-și adâncească cunoștințele de învățători-folcloriști.

În special în primii ani, Ion Mușlea insista prin scrisori-circulare, un fel de adrese oficioase trimise pe grupuri de corespondenți, probabil multiplicat la șapirograful B.C.U., pe care le expedia frecvent în rețea. Astfel, la 21 aprilie 1932, a trimis o asemenea misivă odată cu chestionarul *IV. Obiceiurile de primăvară*:

„Stimate Domn,

Arhiva de Folclor, publicând un chestionar privitor la obiceiurile de primăvară, vi-l trimite cu rugămintea să căutați să vă ocupați de întrebările lui încă în vacanța Paștilor, când se desfășoară cele mai multe din obiceiurile și credințele despre cari tratează el.

Materialul cules vă rugăm să-l notați în caietul ce vi l-am trimis săptămânile trecute, indiferent dacă ați mai trecut sau nu în el și alte materiale.

Vă rugăm să primiți cele mai bune salutări și urări de sărbători.

Directorul Arhivei”

³³ Ion Mușlea, *op. cit.*, p. 110–111; 131–132; 279–280; 281–282; 290–291, precum și în cuprinsul unora dintre chestionare.

³⁴ Idem, *Din activitatea mea de folclorist. Contribuții la cunoașterea mișcării folclor[st]ice românești între anii 1925–1965*, în idem, *op. cit.*, p. 164.

Celor care trimiseseră materiale până la 13 iunie 1932, I. Mușlea le expedia un răspuns general de mulțumire, îndemnându-i să contribuie și cu colecții folclorice independente:

„Stimate Domn,
 Confirm primirea interesantului Dv. Răspuns la al IV-lea chestionar al Arhivei de Folklor și vă rugăm să primiți mulțumirile noastre.
 Ne-ar părea foarte bine ca în cursul vacanței să culegeți orice material de folklor (ghicitori, credințe, proverbe, balade etc.) pe cari să ni le trimiteți la toamnă, tot prin intermediul Școlii Normale, ca și de data aceasta.
 În nădejdea că veți răspunde și la viitoarele noastre chestionare, pe cari vi le vom trimite la timpul său, vă rugăm să primiți salutările noastre deosebite.

Directorul Arhivei”

În același an, la 27 octombrie 1932, Mușlea își arăta nemulțumirea față de cei care întârziaseră cu răspunsurile la același chestionar IV:

„Stimate Domn,
 Cu toate că n-am primit nici până astăzi răspunsul la ultimul nostru chestionar (IV), trimis acum multe luni, suntem convingeți că ați rămas același însuflețit, priceput și credincios colaborator al Arhivei noastre. De aceea, vă trimitem alăturat al V-lea chestionar, ale cărui răspunsuri vă rugăm să ni le trimiteți odată cu acele ale chestionarului precedent, în caietul și plicul ce v-am trimis la timpul său.
 De asemenea, vă rugăm să confirmați și primirea Anuarului Arhivei, pe care vi l-am trimis încă în luna iulie, ca o mică răsplătă și încurajare pentru munca pe care o desfășurați în cadrele Arhivei.
 Ținem să vă amintim și faptul că în luna decembrie se face trierea corespondențelor, în vederea nouilor premii ale Arhivei, la care credem că sunteți și Dv. candidat.
 V-am fi foarte recunoscători, dacă ne-ați putea recomanda și 2–3 corespondenți harnici și pricepuți.
 În așteptarea unor știri grabnice și îmbucurătoare, vă rugăm să primiți cele mai bune salutări.

Directorul Arhivei”³⁵

Imensul schimb de scrisori adresate personal câte unui corespondent, dialog în care se angajase Ion Mușlea cu cei mai diligenți dintre corespondenții din teritoriu, pus în lumină de Cosmina Timocea-Mocanu în amplul studiu introductiv *Șapte sute șaptezeci și cinci de autori în căutarea unui personaj: Arhiva de Folklor a Academiei Române*³⁶, unde autoarea analizează în detaliu importanța metodologic-formativă a scrisorilor pe care fondatorul anchetei le adresa colaboratorilor săi, dar și cuprinsul efectiv al celor două volume de scrisori, atestă preocuparea

³⁵ A.F.A.R., ms. 1662.

³⁶ Ion Mușlea, *Schimburi epistolare cu respondenții la chestionarele Arhivei de Folklor a Academiei Române*, vol. I–II, ediție critică, note și studiu introductiv de Cosmina Timocea-Mocanu, prefață de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2014–2015, p. 11–87 din primul volum.

permanentă și stăruitoare a conducătorului anchetei indirecte pentru profesionalizarea reală a membrilor rețelei, cărora le cerea cu atâta insistență să-și perfecționeze mereu activitatea, să-și lărgescă sfera de preocupări folcloristice, de la un răspuns la chestionar la altul.

Așa cum arătam, atunci când colectivul nostru de editori s-a hotărât, la începutul anului 2014, pentru cuprinderea în primul volum al acestui *Corpus* al răspunsurilor obținute de A.F.A.R. din Basarabia și Bucovina de Nord a tras greu în cântarul acestei opțiuni și neobișnuitul entuziasm cu care i-au ieșit în întâmpinare lui I. Mușlea intelectualii sătești din aceste provincii cultural-istorice românești, ce aveau să fie înstrăinați de neam, temporar, din septembrie 1940 până în vara anului 1941, și pentru lungi decenii, după 1944. Am ținut apoi seamă și de preocuparea specială arătată de Ion Mușlea acestei componente din rețeaua de corespondenți A.F.A.R., precum și de grija purtată de el, mai mult decât altora, stipendiaților angajați în cercetări monografice asupra zonelor folclorice nord-răsăritene.

Dar, în urma acestui stăruitor efort, aria etnoculturală nord-estică a României apărea, în deceniile patru și cinci ale secolului trecut, într-o lumină cu totul nouă, nu doar prin masivitatea și densitatea informației prelevate sistematic în acest răstimp, dar și prin faptul că ancheta inițiată de Ion Mușlea reliefa, cu atâta forță argumentativă, unitatea excepțională a culturii tradiționale românești în întregul ei. Numai Transilvaniei i-a mai fost acordată atâta atenție de Ion Mușlea precum Bucovinei de Nord și Basarabiei. De aici, probabil, și insistența cu care au fost încurajate monografiile stipendiaților Academiei Române, realizate fie pe terenuri nord-estice, fie în diverse zone ale Transilvaniei, Maramureșului, Crișanei și Banatului, și tot la îndemnul directorului Arhivei din Cluj, publicate predilect în buletinul științific al instituției.

Pe de altă parte, de vreme ce 45 de ani la documentele etnografice basarabene și nord-bucovinene din cele două arhive naționale, din București și din Cluj, nu s-au făcut decât rare și precaute mențiuni în literatura de specialitate, consideram, încă din 1990, că trebuie să le acordăm, în sfârșit, atenția cuvenită³⁷ și prioritate în valorificarea lor editorială.

După încheierea operațiunilor de editare a acestui *Corpus*, se vor putea gândi și edifica și alte tipuri de lucrări, în versiune de tipar clasic sau electronic. Astfel, s-ar putea aduna răspunsurile la un singur chestionar din ciclul calendaristic, cum ar fi, de exemplu, *Răspunsurile la Chestionarul II. Obiceiuri de vară*, sau *Răspunsurile la Chestionarul VII. Calendarul poporului pe lunile octombrie – decembrie* etc., cu evidente șanse de a aprofunda mai mult raportările comparative micro- și macrozonale, regionale, prin referințe tematico-tipologice încrucișate, indexate special în

³⁷ A fost și motivul pentru care am inițiat un indice tematic și unul geografic, mult mai amănunțite asupra materialelor folclorice provenite din aceste provincii, pentru a le accesibiliza și pune la îndemâna studenților, masteranzilor și doctoranzilor basarabeni.

vederea reliefării argumentative atât a unității culturii noastre populare, cât și a diferențierilor regionale și zonale care dau vigoare și substanță întregului.

Baza digitalizată de date constituită după publicarea celorlalte secțiuni ale *Corpusului* nostru (ciclul ritualurilor de familie, chestionarele mitologice, obiceiurile juridice etc.) va facilita, indubitabil, și alcătuirea de volume separate sau DVD-uri pe localități și pe corespondenți, îndeosebi în cazul celor care au răspuns la toate chestionarele, profilând monografiile folclorice locale. Tot așa se pot realiza presinteze pe diverse teme și subiecte etnologice și folcloristice majore: *Ritualurile agrare românești*, *Credințele și riturile mana*, *Folclorul copiilor*, *Călușarii*, *Colindatul și colindele*, *Practicile rituale de măritiş*, *Etnobotanică și etnoiatrie*, *Sfântul Petru în universul narativ mito-religios și în credințele românești*, *Sfântul Andrei în gândirea și practicile ritual-magice*, *Sfântul Ioan de Vară*, *Tovărășiile de feciori* etc.

CRITERII DE DETERMINARE A MĂRCILOR IDENTITARE ÎN CULTURA ORALĂ

ION GHINOIU

Criteria for Identifying Identity Marks in the Oral Culture

This study develops a few theoretical and methodological aspects of an important research project: *Romanian Ethnographic Landscapes. Identity Marks*, which intends to systematize the information recorded for the Romanian Ethnographic Atlas (REA), with a questionnaire of 1,216 questions applied in 600 villages, on cultural areas. The origin of the oral culture phenomena could be dated – similar to a person's identity card – using the time and place of their appearance. The relation between oral culture and space has been mathematically clarified in 636 maps of the REA, with villages and counties. In order to establish the moment of the creation, we suggest that the same ethnographic material should be organized following the criterion of the divinity worshiped on Earth throughout the millenniums. In consequence, people's creations are associated with the ideal of beauty and perfection embodied by the *egg-shaped* divinity, in the Neolithic, called *geomorphism*, and by the *anthropomorphism*, in the Bronze and Iron Age, including the Christian Era. The genetic archetype of these megacivilizations, geomorphic and anthropomorphic, is the egg-cell with its two roots: geomorphic, matrilineal; anthropomorphic, patrilineal. Starting from this theoretical foundation, the topic proposed branched out into three sub-topics, each having the same number of chapters: *Anthropic/ethnic mimicry, identity mark; Form, criterion for identifying Neolithic and Indo-European identity marks; Pre-historical identity motifs in traditional culture.*

Keywords: *archetype, anthropomorphism, geomorphism, identity mark, mimicry anthropic*

Cuvinte-cheie: *arhetip, antropomorfism, geomorfism, marcă identitară, mimetism antropic*

Identitatea definește relația biologică sau socială existentă între un subiect, persoană fizică sau comunitate umană, cu ceea ce îi aparține: familie, neam, habitat, teritoriu, etnie, țară, religie, cultură, economie, politică ș.a. Mărcile identitare biologice moștenite de om de la părinți, bunici, moși și strămoși sunt, în raport cu cele dobândite de acesta în viață, de mare vechime și foarte exacte. Prototipul mărcilor identitare este ADN-ul, substanța care se găsește în fiecare celulă a ființelor vii, de la *Euglena viridis*, mica ființă unicelulară aflată la granița dintre plante și animale, până la *Homo sapiens sapiens*, omul contemporan. Legătura dintre trăsăturile identitare biologice și cele social-culturale dobândite în viață o realizează însușirile mimetice fixate genetic.

MIMETISMUL ANTROPIC/ETNIC – MARCĂ IDENTITARĂ

Câștigarea și fixarea genetică a mimetismelor antropice reprezintă fenomene complexe și de lungă durată. Cităm, ca exemplu, două astfel de mimetisme: unul definit de preceptul biblic *Dinte pentru dinte/Ochi pentru ochi*, pentru evreu, și altul de zicala *Fă-te frate cu dracul până treci lacul*, pentru român. Geneza acestor fenomene identitare poate fi descifrată numai cu ajutorul unor argumente străvechi de ordin paleogeografic, arheologic, biblic, istoric.

Zonele de pe Terra bogate în resurse alimentare au devenit, în preistorie, importante leagăne de civilizație și, în istorie, teritorii intens disputate de popoarele indigene cu altele care doreau să le cucerească. Descoperirile arheologice relativ recente aduc, alături de studiile de paleoetnobotanică, amendamente de necontestat ipotezei începuturilor agriculturii, creșterii animalelor și cultivării plantelor într-o singură regiune de pe Terra, *Cornul fertil al Orientului Apropiat*¹. În zona de întretăiere a continentelor (Europa, Asia și Africa) a fost descoperit în secolul al XX-lea, în spațiul balcano-carpato-dunărean, cultura Schela Cladovei – Lepenski Vir (8500–5500 a. Chr.), o realitate culturală cheie pentru reconstituirea neoliticului timpuriu pe Terra. Cu aproximativ zece mii de ani în urmă, oamenii au inventat și în această zonă primele unelte agrare (săpăliga, plantatorul, brăzdarul) și au îmblânzit unele animale sălbatice². Această cultură arheologică extinsă în Balcani, la nord și la sud de Dunăre, este considerată „una dintre cele mai mari descoperiri ale secolului al XX-lea pentru reconstituirea neoliticului timpuriu”³. Pe baza acestei culturi martor avea să se dezvolte, pe ambele maluri ale Dunării, imperiul civilizator reprezentat de cultura *Criș-Starčevo*, atestată în actualele teritorii din Oltenia, Muntenia, Banat, Crișana și Transilvania, trecea Carpații în Moldova până dincolo de Prut. În acest extins areal de civilizație neolitică, istoria avea să ateste, peste milenii, prezența tracilor cu cea mai importantă ramură a lor, geto-dacii, strămoșii autohtoni ai românilor.

Originea mimetismelor antropice dobândite de cele două popoare, unul situat în *Țara Sfântă* și altul în *Grădina Maicii Domnului*⁴, trebuie căutată în lupta lor îndelungată de supraviețuire și de apărare a spațiului locuit cu populațiile și imperiile agresoare. Soluțiile pe care le puteau alege în nesfârșitele lor confruntări puteau fi: capitularea fără rezistență, după socoteala lașului, *Capul ce se pleacă*

¹ S. Higgs and M. R. Jarman, *The Origins of Agriculture: a Reconsideration*, *Antiquity*, XLIII, 1969, p. 31–41, apud M. Cărciumaru, *Paleoetnobotanica*, Iași, Editura Glasul Bucovinei și Editura Helios, 1996, p. 190.

² V. Boroneanț, *Dunărea – Factor generator de cultură și civilizație în preistoria continentului european*, în volumul *30 de ani de la inaugurarea oficială a sistemului hidroenergetic și de navigație Porțile de Fier*, coord. acad. Radu Voinea, Craiova, Editura Alma, 2003.

³ Marija Gimbutas, *Civilizația Marii Zeițe și sosirea cavalerilor războinici*, București, Editura Lucrețios, 1997, p. 53.

⁴ Metaforă a spațiului carpato-dunărean folosită inclusiv de Papa Ioan Paul al II-lea în vizita efectată în zilele de 7–9 mai 1999 în România.

sabia nu-l taie; apărarea prin luptă dusă *pe viață și pe moarte*, cu o singură alternativă, *ori/ori*; căutarea unor soluții diplomatice (înțelegeri, tribut, compromis, împăcare); observarea permanentă a intențiilor dușmănoase ale neprietenilor și, când victoria era previzibilă, confruntarea finală; retragerea pe poziții greu accesibile, un fel de mimare a morții. Excluzând soluțiile extreme, acceptarea înfrângerii fără luptă sau, dimpotrivă, lupta fără niciun sorț de izbândă, care s-au soldat cu ieșirea din istorie a multor comunități umane de pe mapamond, carpato-dunărenii au ales, de la caz la caz, celelalte forme de rezistență: împăcarea, uneori pasageră, compromisul, tributul vremelnic, acceptarea cu bună-știință a traiului modest, de supraviețuire și autoizolare (simularea sau mimarea morții, așa-numita *retragere din istorie*). Apărarea defensivă a fost posibilă, firește, datorită condițiilor naturale favorabile (pădurea, munții cu numeroasele lor bazine depresionare, peșteri și grote, ostroavele din Delta și Bălțile Dunării). Îndelung repetate, aceste tehnici de salvare au devenit de-a lungul secolelor și mileniilor automatisme, comportamente fixate genetic pe care le-am numit, în raport cu cele ale plantelor și animalelor, *mimetisme antropice*.

În fața agresiunilor îndelungate la care au fost supuși în istorie, evreii și carpato-dunărenii au ales, datorită condițiilor geografice specifice, soluții diferite: unii prin luptă de apărare urmată de pedepsirea adversarului după cunoscutul precept biblic, alții prin luptă urmată de împăcare, compromis, tribut. Trăsăturile mimetice generate de aceste strategii de supraviețuire de-a lungul mileniilor au lăsat urme în comportamentul și psihologia ambelor popoare. De pildă, în situația de criză profundă, când ultima soluție de supraviețuire era dispariția/retragerea din fața agresorilor, evreii au ales fuga în exil în spații apropiate sau foarte îndepărtate de spațiul-mată, Palestina, carpato-dunărenii *fuga pe loc*, în adăposturile oferite de natură (codrul, muntele, cuiburile depresionare și peșterile carpatice, bălțile și Delta Dunării) sau în adăposturile amenajate în pământ, bordeiele.

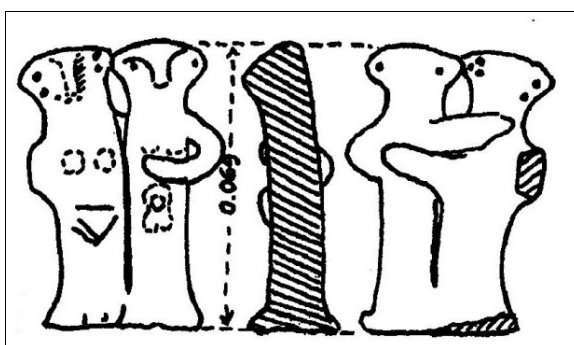
Indiferent cum sunt judecate astăzi aceste trăsături mimetice, ele le-au asigurat supraviețuirea în istoria lor zbuciumată⁵.

Nu toate manifestările mimetice fixate genetic sunt însă mărci identitare. De pildă, frica provocată de apariția neașteptată în fața omului a unui animal fioros și ridicarea involuntară a părului în vârful capului precum penele curcanului când întâlnește în cale un alt curcan nu sunt o marcă identitară. La fel este și urâtenia chipului unei persoane instalată involuntar pe fața acesteia în timpul confruntării aprige cu o altă persoană pentru a o înfiora și speria. Aceste două manifestări mimetice, bine definite de zicalele *a i se face părul măciucă* și *a face urât la cineva*, sunt specifice tuturor oamenilor și, ca urmare, nu au valoare identitară. Restrângem problema determinării mărcilor identitare numai la cele de origine social-culturală, create și marcate de om la început pe adăpostul biologic în care s-a născut, pielea, și, apoi, pe celelalte adăposturi: haină, casă, sat, stat etc.

⁵ I. Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 120–121.

FORMA – CRITERIU DE DETERMINARE A MĂRCILOR IDENTITARE NEOLITICE ȘI INDO-EUROPENE

Ca prim adăpost identitar, pielea poartă chipul trupului îmbrăcat, așa cum este acesta definit de zicala *După coajă cunoști pomul/ După haină cunoști omul*. Toate vietățile se nasc îmbrăcate în adăposturi specifice (piele, păr, cochilie, solzi, pene, blană), cu diferite mărci identitare naturale exprimate prin formă, culoare etc. Spre deosebire de acestea, omul și-a creat – prin ungere cu substanțe colorate, desen, tatuaj⁶ făcute chiar pe adăpostul în care s-a născut, pielea, și prin tunsori, pieptănături și împletituri ale părului – noi și noi mărci/simboluri identitare.



Marcarea sexului feminin prin trunghiul pubian și tatuajul pe față figurinelor modelate din lut ars în cultura Gumelnița, mil. IV–III a. Chr. (Comșa, 1995).

Semnele identitare marcate pe trup au fost preluate, ulterior, de haină, primul adăpost inventat și îmbrăcat de om. În perioada anchetei pentru AER, portul popular păstra numeroase elemente identitare care, prin croi, cromatică și motive ornamentale, marcau sexul, vârsta, starea socială, etnia, regiunea de proveniență ale persoanei. În satul tradițional, omul era recunoscut după haina îmbrăcată precum melcul după cochilia purtată. Îmbrăcămintea reprezenta, după trupul acoperit cu piele și păr, al doilea registru cu date identitare ale omului.

Mărcile identitare de pe trupul îmbrăcat în haină au fost preluate apoi de primul adăpost imobil, casa locuită. La început, omul a folosit adăposturile oferite de natură, asemănător tuturor viețuitoarelor. Cu ursul de peșteră și-a disputat, de pildă, milenii în șir grotele și peșterile din Carpați⁷. Când le-au părăsit, cei doi colocatari și-au construit locuințe specifice: ursul și-a făcut bârlog și omul bordei. Pentru om, grotă preistorică locuită a devenit model pentru construirea bordeiului în sat și a mormântului în cimitir. Ambele tipuri de locuințe aveau pereții construiți

⁶ Eugen Comșa, *Figurinele antropomorfe din Epoca Neolitică pe teritoriul României*, București, Editura Academiei Române, 1995, p. 107–108.

⁷ V. Boroneanț, *Arheologia peșterilor și minelor din România*, București, Editura clMeC, 2000, p. 42.

în sânul pământului și acoperișul amenajat la lumina zilei. Peștera și mormântul sunt adăposturi asimilate din punct de vedere arhetipal cu uterul și pântecul matern, cu centrul lumii și reședința Zeiței-Mame neolitice.

De-a lungul vremurilor grotă din spațiul carpatic a fost folosită ca locuință, dar și ca lăcaș de rugăciune, adăpost pentru haiduci și vite, obiectiv strategic și militar etc. În unele perioade istorice (dacică, romană, paleocreștină și medievală) carpato-dunărenii și-au construit ei înșiși asemenea adăposturi. Un exemplu îl reprezintă peșterile antropice săpate în secolele XVI–XX în șisturile Munților Buzău de către călugării români, întemeietori ai isihasmului ortodox. Pentru a se feri și izola de relele vieții cotidiene și pentru a trăi în liniște sentimentul religios, ei au săpat în rocă biserici, schituri, chilii, metocuri, locuri de popasuri cu cruci și icoane etc. În anumite împrejurări, acestea au funcționat ca locuri sacre pentru reculegere sufletească, mărturisire a păcatelor de către voievozii români și de doamnele și domnițele acestora în momente de rătăcire sufletească și de grea cumpănă. Renumite sunt Agatonul Vechi, Agatonul Nou, Biserica Iosif, Schitul Dionisie (Torcătorul), Căsoaia și multe altele⁸.

Un exemplu de migrare a semnelor/mărcilor identitare de pe trupul și haina purtată de acesta pe adăposturile imobile (casă, sat, stat) este brâul, piesă vestimentară care încinge partea corpului cu același nume. Motivele ornamentale țesute, cusute, împletite pe brâul bărbatului și betele femeii au fost cioplite, sculptate, incizate, traforate pe brăielele caselor și bisericilor, pe gardurile și porțile gospodăriilor, pe semnele de hotar, pe stemele și emblemele unităților administrative (plăși, plaiuri, județe, provincii, țară) etc. Un motiv identitar atestat arheologic la populațiile carpato-dunărene din preistorie până astăzi, este romb/romboiedrul, preluat de pe trupul și haina omului de către stâlpii prispelor și pridvoarelor, de ușile și porțile gospodăriilor, de uneltele de muncă ale celor din sat, dar și de stâlpii/crucile din vechile cimitire românești.

Cităm, ca exemplu, gardul și poarta, brâu simbolic care încinge gospodăria din sat. Ulucile și stâlpii gardului/porții păstrau motive antropomorfe și, uneori, elemente care indicau profesia și starea socială a proprietarului casei. Un locuitor din satul Cașin, jud. Bacău, recunoaște gospodăriile consătenilor după motivul identitar cioplit, traforat, desenat pe poarta de intrare și apoi după numărul imprimat pe o plăcuță metalică bătută în cuie de administrația locală. O poartă din lemn din Cașin⁹ se identifică cu proprietarul gospodăriei din sat așa cum o cruce de lemn în *Cimitirul vesel* din Săpânța, jud. Maramureș, identifică pe cel plecat în lumea de dincolo printr-un epitaf redat prin pictură naivă și mici texte versificate. Deosebirea dintre cele două mărturii identitare constă în faptul că în spatele porților de lemn se găsesc cei vii, din sat, iar în spatele crucilor, cei morți, din cimitir.

Adăposturile și bunurile mobile și imobile ale omului evidențiate astăzi prin diferite tehnici (bon, act, schiță topografică, imagine fotografică etc.) erau marcate

⁸ V. Boroneanț, *op. cit.*, p. XI–XVII.

⁹ C. Tudose, *Porțile de lemn ale satului, porțile sufletului*, Onești, Editura Magic Print, 2013.

în satul tradițional cu o mare diversitate de semne și simboluri. După pierderea funcției lor identitare, multe dintre acestea au devenit motive artistice cu care oamenii își decorau produsele confecționate din fire și fibre textile, lemn, lut, piatră, fier, os, ouă.



Gardul și stâlpul porții, reprezentări antropomorfe, substitute rituale ale proprietarului, la intrarea într-o gospodărie din satul Târpești, jud. Neamț, în prezent Muzeul „Popa” (AIEF, foto I. Drăgoescu).

Metoda științifică a depistării fenomenelor identitare ascunse privirii omului într-un domeniu pe baza unor semnale existente la limite se numește în fizică *Dirichlet* și are un enunț simplu: „Dacă pe conturul unui domeniu se cunosc valorile pe care le ia o funcție, atunci funcția există în acest domeniu”¹⁰. Ca urmare, dacă într-un domeniu nu există o anumită funcție matematică, acesta este lipsit de semnale identitare pe contur, la limite. Prin termografia în infraroșu, citind de pildă câmpurile de temperaturi de pe suprafața unor sisteme energetice (case, vieți, mașini etc.), se pot identifica principalele caracteristici interne ale domeniului cercetat. Pe acest principiu se bazează și tehnica detectării din spațiu a rezervelor de hidrocarburi și minerale utile ascunse în interiorul Pământului. Întrebarea pe care și-o pun cercetătorii, ca ipoteză de lucru, este dacă o asemenea legitate exprimată în fizică prin formule matematice ar putea să aibă forme specifice de manifestare și în științele sociale, cum ar fi aflarea identității unui fenomen ascuns într-un domeniu/corp după semnalele trimise de acesta la limite.

Posibilitatea recunoașterii trăsăturilor identitare ale unei persoane dinspre exterior spre interior, de pe chipul feței, haina îmbrăcată, casa locuită etc., a fost

¹⁰ N. Leonăchescu, *Istoria și condițiile la limită*, în „Getica”, tom 1, nr. 3-4, [f.edit.], 1992, p. 32.

sesizată, conform unor zicale și proverbe românești, și pe cale empirică: *Chipul omului este oglinda sufletului; După față și sufletul; Inima omului i se citește pe față; După coajă cunoști pomul, după haină cunoști omul* și altele. Unele mărci identitare biologice și psihice interne sunt semnalate pe adăpostul exterior al trupului, pielea, în special pe chipul feței. Când un bătrân relatează discuția controversată avută cu o persoană, ține să precizeze că i-a studiat cu atenție chipul: *M-am uitat lung la el; L-am privit în față; M-am uitat în ochii lui* etc. Într-un mod asemănător procedează și medicul care pune un prim diagnostic asupra disfuncționalităților interne ale pacientului cu ajutorul unor semnale exterioare: aspectul și culoarea feței, temperatura corpului, exprimarea gândurilor prin vorbire, observarea mersului, gesturilor etc. Etnologul care dorește să se inspire din tehnica Dirichlet în problemele lui de cercetare trebuie să detecteze ecourile/semnalele identitare de pe limitele adăposturilor care se înghit unele pe altele: casă, gospodărie, județ, provincie, țară. În urma unor intense investigații, am ajuns la concluzia că semnalul identitar primar este forma/chipul divinității adorate de pământeni: cu chip de ou sau cu chip de om. După acest ideal de frumusețe și perfecțiune al divinității adorate, oamenii au edificat pe Terra două lumi arhetipale inconfundabile: una geomorfă¹¹, de origine neolitică, ce are ca model de frumusețe și perfecțiune oul, și alta antropomorfă, de origine indo-europeană și creștină, care are ca model, omul. Conform acestui criteriu identitar, artefactele consemnate de etnologi în anchetele de teren și de arheologi în straturile/orizonturile săpate de aceștia se împart în două mega-civilizații spirituale: a Zeiței-Mamă neolitice (8000 a. Chr. – 2500 a. Chr.) și a Zeului-Tată indo-european (2500 a. Chr. – anul 0)¹². După apariția creștinismului, lumii antropomorfe indo-europene i s-a adăugat încă una, cea a Fiului, Iisus (0 –).

Arhetipul arhetipurilor acestor mari complexe spirituale edificate de om pe Terra este zigotul, oul cu rădăcinile lui identitare: ovulul, gamet feminin la animale și element feminin la plantele fanerogame care, după fecundație, devine germen (embrion, sămânță) și spermatozoidul, celula sexuală mobilă a organismului animal și vegetal. Invențiile și creațiile omului de aici, de pe pământ, sunt analoge cu arhetipurile creației biologice, geomorf și antropomorf din pânțelele matern.

Surprinzător, poziția ghemuită a esenței vitale în adăpostul mic înghițit, la rândul său, de adăpostul mai mare a fost intuită și de omul preistoric de vreme ce acesta își îngropa morții în poziție chirchită, culcați pe o parte, de obicei pe stânga, unde se află unul dintre centrul vitali, inima. Pe de altă parte, acesta își înscrisa divinitățile modelate din lut mai mult sau mai puțin în ovoide, exemplul clasic în acest sens fiind *Gânditorul de la Hamangia*. Nu cunoaștem cum a intuit omul neolitic că Universul are ca prototip geomorfismul, compatibil cu teoria evoluționistă, nu cu antropomorfismul indo-european și creștin, compatibil cu teoria creaționistă. Probabil aceeași străfulgerătoare cunoaștere metafizică care l-a inspirat și pe Brâncuși, care și-a înscris o mare parte a creației (*Sărutul, Noul-Născut, Oul,*

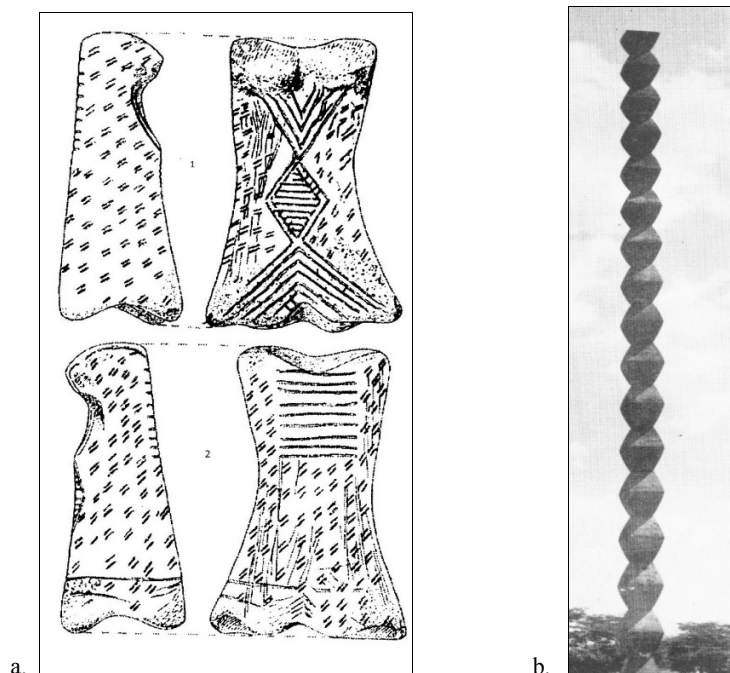
¹¹ Forma specifică a Terrei, Geoidul.

¹² I. Ghinoiu, *op. cit.*, p. 81–82; 235–236.

Facerea Lumii, Cumințenia Pământului, Rugăciunea, Romboezii Coloanei Infinite etc.) în motivul ovomorf/geomorf, formă arhetipală a materiei germinale. În poziție ghemuită (geomorfă) revine și astăzi credinciosul când stă în genunchi, face mătănii și sărută Pământul ca pe o icoană, deși divinitatea invocată de el în Biserică este antropomorfă și se află în direcția opusă, în împărăția Cerului.

MOTIVE IDENTITARE PREISTORICE ÎN CULTURA POPULARĂ. ROMBUL ȘI SPIRALA

Prezentăm, în încheiere, doi martori identitari geomorfi, rombul și spirala. Ca marcă identitară, rombul a fost atestat arheologic incizat pe o falangă de cal sălbatic sugerînd o siluetă umană în defileul Dunării încă din Clisurian (10500–7500 a. Chr.) în Peștera Climente de pe teritoriul comunei Dubova, jud. Mehedinți¹³. Acest simbol identitar preistoric al trupului uman s-a generalizat în neolitic pe idoli și vasele ceramice și a supraviețuit, prin culturile orale, până în secolul al XX-lea, când geniul brâncușian îl folosește ca motiv artistic pe marmorul identitar al celor care s-au jertfit pentru înfăptuirea Marii Uniri, *Coloana infinită*.



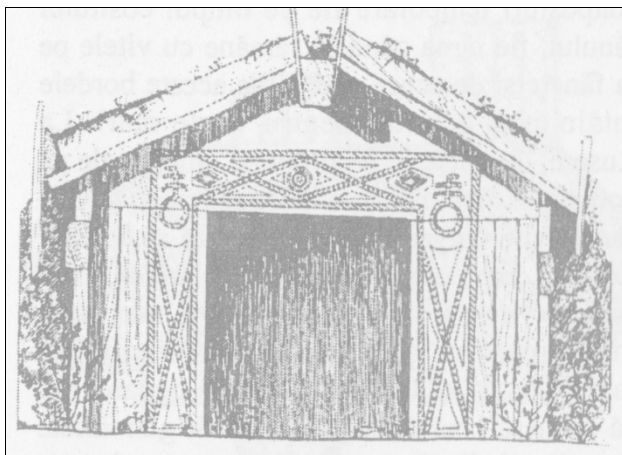
Rombul/romboiedrul, motiv identitar în spațiul carpato-dunărean pentru:
a. un om (desen: din față, sus; din spate, jos), com. Dubova, jud. Mehedinți (Boroneanț, 2005);
b. un popor pe *Coloana fără sfârșit* de la Târgu-Jiu, jud. Gorj (Comarnescu, 1972).

¹³ V. Boroneanț, *op. cit.*, p. 231–255.

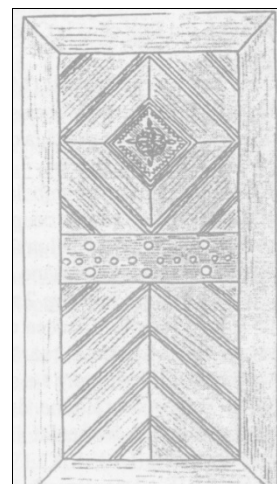
Până pe la mijlocul secolului al XX-lea, romb/romboiedrul cioplit, sculptat, desenat, pictat pe stâlpii funerari, pe ușile caselor și ale gospodăriilor substituia ritual omul din sat și mortul din cimitir. Triunghiul este în mulțimea artefactelor salvate de arheologi și etnografi un *pars pro toto* al omului și substitutului său ritual, romb: cu unghiul în jos reprezenta *triunghiul pubian*, preexistența; unit la bază cu un alt triunghi, *omul*, existența de aici; unit la vârf cu alt triunghi, scurgerea timpului, *clepsidra*, postexistența.



a.



b.



c.

Rombul, motiv identitar la intrarea în diferite adăposturi:

- a. poarta gospodăriei din satul Cașin, jud. Bacău în sec. XXI (C. Tudose, 2013);
- b. gârliciul bordeiului din Oltenia, sec. XIX (Godea, 2007);
- c. ușa casei din satul Ceauru, jud. Dolj, sec. XX (Godea, 2007).

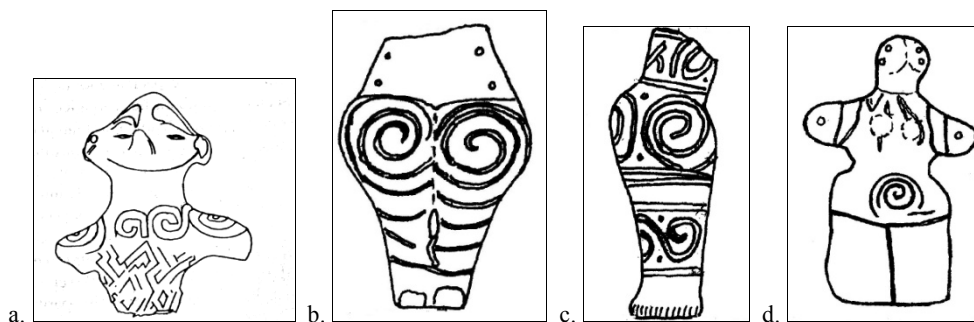
Un alt motiv identitar preistoric prezent în cultura populară este spirala, plană sau elicoidală. Dacă s-ar desena pe nisip cu un bețișor, cum ar fi procedat probabil omul neolitic cu multe milenii în urmă, sfatul dat defunctului de femeile zoritoare din Gorj până la mijlocul secolului trecut când interpretau *Cântecul Zorilor*, cel mai important text funerar din Cartea românească a morților, *Înainte să mergi/Și la dreapta s-o ei*, ar rezulta drumul spre lumea de dincolo, spirala, o cale șerpuită cu dublă direcție de mers, frecvent reprezentată pe figurinele și ceramica neolitică. Reproducem desenul figurinei duble de la Crușovu, jud. Olt, cultura Vădastra (mil. IV a. Chr.)¹⁴, cu trunchiuri antropomorfe modelate din lut ars și cu măști zoomorfe pe cap (berbecul și, probabil, vaca), așezate pe un soclu bine marcat cu o spirală dublă. Conform informațiilor oferite de tradițiile populare, aceasta reprezintă direcții diferite de mers ale sufletului: la dreapta, spre răsărit, se ajunge în lumea de dincolo; la stânga, spre apus, în lumea de aici.

Motivul, numit în plastica populară *Drumul mortului*, *Calea rătăcită*, *Cărarea fără sfârșit*, era identificat de români cu constelația Ophiucus (Șarpele) pe care ar păși neliniștite sufletele morților în așteptarea Judecării de apoi (Neamț). Spirala, unul dintre cele mai frecvente motive ornamentale atestate în spațiul carpato-dunărean în epoca neolitică era, în perioada anchetei pentru AER, modelată din lut, aluat și ceară, încondeiată pe oul de Paște, cusută pe pânză, aleasă în războiul de țesut, cioplită în lemn sau în piatră.

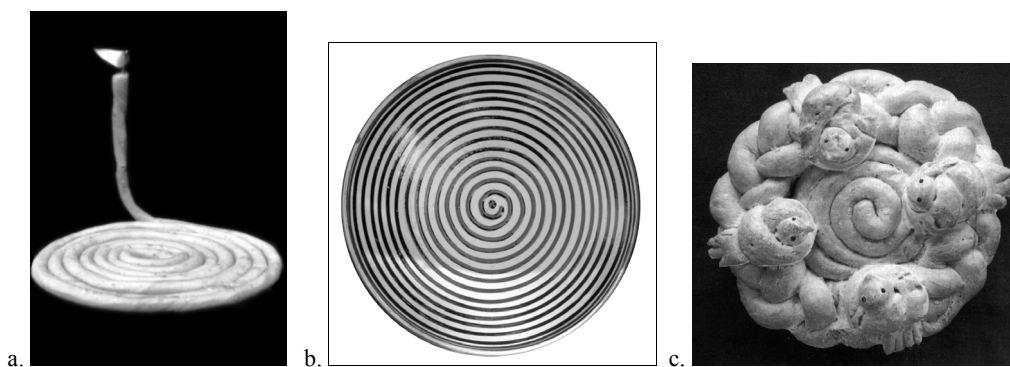


Figurina dublă de la Crușovu, jud. Olt, Cultura Vădastra (mil. IV a. Chr.)
pe un soclu cu spirală, de asemenea, dublă (Gimbutas, 1989).

¹⁴ Marija Gimbutas, *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul Europei*, București, Editura Meridiane, 1989, fig. 7.



Spirala, motiv identitar pe figurinele neolitice din lut ars descoperite de arheologi:
 Cultura Rast, jud. Dolj, mil. V a. Chr.; b. Cultura Aldeni, jud. Buzău, sfârșitul mil. IV a. Chr.;
 c. Cultura Gumelnița, jud. Călărași, a doua jumătate a mil. IV – începutul mil. III a. Chr.;
 d. *Venus de Sălcuța*, Vidra, jud. Ilfov, sfârșitul mil. IV – începutul mil. III a. Chr. (Comșa, 1995).



Motivul identitar *Cărarea fără sfârșit* atestat de etnografi: a. modelat din ceară de albine (AIEF, foto Em. Pârvu, 2005); b. desenat pe o farfurie de Horezu, jud. Vâlcea (colecția autorului); c. modelat pe un colac din aluat împreună cu pasărea-suflet (Croitoru Capbun, Ciucă, 2002).

Pentru a surprinde unele semnificații străvechi ale spiralei ne vom referi la apariția acesteia modelată din ceară de albine în obiceiurile funerare. Aprinderea lumânării este, ca practică magică, nelipsită din obiceiurile din ciclul familial (nașterea, căsătoria, înmormântarea) și din ciclul calendaristic. Lumânarea modelată din ceară și colacul modelat din aluat sunt, așa cum ne amintește blestemul *N-ai avea pâine și sare/ Și la moarte lumânare*, la fel de necesare la moartea omului ca sarea și pâinea în viața de zi cu zi. Nu există secvență a ceremonialului funerar care să nu fie însoțită de o aprindere rituală a lumânării. Două dintre acestea au însă semnificații speciale: lumânarea obișnuită, aprinsă la moartea omului, și lumânarea de mărimea defunctului, aprinsă în anumite momente ale ceremonialului funerar. Ne vom referi în câteva cuvinte la lumânarea din ceară turnată pe o sfoară de lungimea mortului, încolăcită ca un șarpe al cărui cap este ridicat în sus pentru a lumina și indica drumul ce îl are de parcurs defunctul spre lumea cealaltă. Întrucât

denumirile locale și zonele consemnate de ancheta pentru AER despre lumânarea-spirală, cel mai important instrument ritual din funerarul românesc, oferă informații prețioase privind forma, mărimea, modul de confecționare și funcțiile acestuia, le prezentăm însoțite de scurte comentarii:

- **Stat, Lumină de stat, Măsură a mortului:** act identitar al mortului pe lumea cealaltă. *Cât un stat de om* este denumirea unei unități arhaice de măsură, egală cu înălțimea unui om obișnuit. *Lumânarea de ceară de mărimea mortului se numește Lumină de stat*, declara un subiect intervievat din Câmpu lui Neag, jud. Hunedoara, întrucât lumânarea exprima una dintre trăsăturile fizice ale defunctului, înălțimea, avea pe lumea de dincolo aceeași semnificație ca fotografia omului lipită pe pașaport în lumea de aici;

- **Lumină a trupului** sau **Lumina mortului:** instrument pentru iluminat drumurile întunecoase ce le are de străbătut defunctul: *Lumânarea aceasta îi luminează calea pă la vămi* (Istria, jud. Constanța); [Mortul trebuie] *Să aibă lumină când o trece pe la vămi* (Petrova, jud. Maramureș); *Îi trebuie ca să vadă pe drum, pentru că pe unde trece e întuneric* (Băsești, jud. Maramureș).

- **Turtă de ceară** desemnează materia primă, ceara de albine din care este modelată lumânarea. Cu acest nume apare și în unele texte funerare din Cartea românească a morților, Cântecul de Zori: *Zorilor, zorilor,/Voi surorilor,/Voi să nu pripși/Să ne năvăliși/Până și-o găti/Dalbul de pribeag/Turtiță de ceară,/Fie-i de vâdeală*; blestemele cu moartea: *Să te faci turtă de ceară/Să te scoată patru afară!*;

- **Toiag**, unealtă de sprijin necesară oricărui călător plecat la drum lung: *Se numea toiăgel. Se tăia din el și se pune în mâna mortului* (Voinești, jud. Covasna); [Se făcea] *Toiag pentru luminat drumul pe lumea cealaltă* (Vânători Neamț, jud. Neamț); *Toiagul era sărutat de toți cei ce veneau să viziteze mortul* (Nereju, jud. Vrancea);

- **Vârtej, Vârtelnicioară, Lumânare învârtită:** instrument care îi indică sufletului mortului direcția de mers pe care trebuie să meargă, apusul Soarelui, ca să ajungă cu bine în lumea de dincolo, așa cum busola îi indică omului direcția nord, să nu se rătăcească pe Pământ: *Se făcea o lumină învârtită și se pune pe masă* (Tilișca, jud. Sibiu; Brețcu, jud. Covasna; Teșila, jud. Prahova);

- **Strajă, Privighetoare:** denumirea locului înalt de unde se putea observa și supraveghea drumul bun (Arefu, jud. Argeș; Șinca Nouă, jud. Brașov; Secăria, jud. Prahova);

- **Colac:** formă rotundă, nume popular al pâinii rituale, colacul: *O femeie iertată îl făcea colac din ceară curată* (Vața de Jos, jud. Hunedoara); *Lumânarea aceasta era ca un colac* (Almaș – Săliște, jud. Hunedoara);

- **Fuști/Suliță,** denumire a unei arme preistorice de luptă: *Măsura mortului se lua cu o sforțică după care se făcea lumânarea numită fuști, folosită la slujba de înmormântare* (Biniș, jud. Caraș-Severin); *Fuștiul se pune pe pieptul mortului înainte de slujba de înmormântare. Preotul i-o lua de pe piept* (Văsoaia, jud. Arad).

Informațiile de teren oferă însă și alte detalii referitoare la: persoanele care aveau calitatea să confecționeze lumânarea; tehnica de lucru; momentele din ceremonialul funerar când se aprinde; utilizările ulterioare ale lumânării rămasă nearsă etc. Unele informații aduc argumente despre un posibil rit funerar acvatic practicat în vremurile preistorice în spațiul carpato-dunărean: depunerea cadavrelor sau a cenușii funerare pe apă.

Încheiem scurta prezentare a celor două substitute rituale ale omului preistoric, rombul și spirala, în cultura populară cu reprezentarea acestora pe o aceeași piesă din lut ars care aparține culturii Vinča-Turdaș (mil. V – începutul mil. III a. Chr.) descoperită în Banatul sârbesc, în preajma orașului Vârșeț și expusă la Muzeul Voivodinei din Novi Sad¹⁵. Cercetările arheologice și etnografice oferă, asemănător rombului și spiralei citate mai sus, și alte substitute identitare străvechi ale omului carpato-dunărean, ale moșilor și strămoșilor lui cum ar fi: șarpele și pasărea, lupul și ursul. Legătura de necontestat existentă între preocupările arheologilor și etnologilor a fost definită cu mulți ani în urmă de arheologul Radu Vulpe: „Înrudirea dintre preocupările arheologiei și ale paleoetnologiei este așa de strânsă, încât am putea spune metaforic că arheologia nu ar reprezenta decât paleoetnologia trecutului, iar etnologia prezentului la rândul ei nu ar reprezenta decât arheologia viitorului”¹⁶.

Una dintre preocupările importante ale etnografilor secolului trecut a fost ca, după modelul ținuturilor românești – țări (Țara Vrancei, Țara Oltului, Țara Maramureșului, Țara Hațegului, Țara Moșilor, Țara Loviștei și altele), să identifice și să cerceteze



Rombul și spirala, motive identitare carpato-dunărene
imprimate pe o piesă din cultura Vinča-Turdaș, Muzeul Voivodinei din Novi Sad (Durlić, 2013).

¹⁵ Paun Es Durlić, *Limba sfântă a colacilor rumânești*, București, Editura Etnologică, 2013, p. 21.

¹⁶ Radu Vulpe, *Corelația arheologie – etnologie*, p. 37, în *Introducere în etnologie*, coord. prof. dr. Romulus Vulcănescu, București, Editura Academiei, 1980.

așa-numitele *zone etnografice*. Numai că, fără o bancă de date înregistrate sistematic de pe întregul teritoriu al României și fără o metodologie unitară de folosire a acestora, proiectul s-a întrerupt compromițând, în parte, ideea generoasă a unor specialiști care începuseră să-și publice investigațiile la Editura Sport-Turism, în colecția *Zone etnografice*¹⁷.

Din fericire, începând cu anul 2003, etnografii Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” reușesc să publice AER¹⁸, un tezaur cultural rezultat din răspunsurile primite la un chestionar de 1216 întrebări aplicat în 600 de sate. Despre acest eveniment editorial antropologul Gheorghiu Geană, referent științific al atlasului, scria: „Elaborarea unui *Atlas etnografic român* în cinci volume dobândește o importanță aparte: se învinge o aproape complexantă prejudecată colectivă, aceea că românilor nu le este sortit să ducă la bun sfârșit proiecte monumentale, fie că n-ar fi în stare prin firea lor, fie că nu le-ar îngădui împrejurările istorice. Iată, totuși, că ne stă în față un monument – ba, încă, unul «aere perennius»!»¹⁹. Pornind de la realizarea cu succes a AER, s-au adus în discuție câteva probleme teoretice și metodologice ridicate de un nou proiect de cercetare care își propune identificarea și cartarea arealelor/zonelor culturii orale, intitulat *Peisajele etnografice românești. Mărci identitare*.

Originea fenomenelor de cultură orală poate fi asemuită după timpul și locul creației cu identitatea unei persoane fizice în cartea de identitate care arată, obligatoriu, data și locul nașterii. Raportarea culturii orale înregistrată pentru atlas la spațiul creației a fost rezolvată cu precizie matematică, la nivel de sat și județ, prin cartografierea elementelor care o compun, pe 636 de hărți ale AER. Pentru raportarea acestui tezaur cultural la cealaltă coordonată identitară, timpul creației, s-a propus să fie localizat, după un criteriu de maximă generalitate, chipul divinităților adorate de oameni de-a lungul mileniilor pe Terra. Conform acestui criteriu, infinitele creații ale omului pot fi asociate ca vechime cu idealul de frumusețe și perfecțiune întruchipat de divinitatea: *cu chip de ou* în epoca neolitică, *geomorfismul*, și *cu chip de om* în epocile bronzului și fierului, inclusiv în epoca creștină, *antropomorfismul*. Pe temeiul acestei construcții teoretice, au fost discutate în cele trei părți ale studiului tot atâtea probleme identitare: *Mimetismul antropic/etnic – marcă identitară*; *Forma – criteriu de determinare a mărcilor identitare neolice și indo-europene*; *Motive identitare preistorice în cultura populară*.

¹⁷ Cu respectul cuvenit, apreciem ideea care i-a unit pe acești autori și efortul lor de a salva tradițiile din teritoriile geografice numite de ei zone etnografice.

¹⁸ *Atlasul etnografic român*, coord. Ion Ghinoiu: vol. I, *Habitatul*, București, Editura Academiei Române, Editura Monitorul Oficial, 2003; vol. II, *Ocupațiile*, București, Editura Academiei Române, 2005; vol. III, *Tehnica populară. Alimentația*, București, Editura Academiei Române, 2008; vol. IV, București, *Portul și arta populară*, București, Editura Academiei Române, 2011; *Sărbători, obiceiuri, mitologie*, vol. IV, Editura Academiei Române, 2013.

¹⁹ Gheorghiu Geană, *Referat privind Atlasul etnografic român*, vol. 5, *Sărbătorile și obiceiurile*, 14 iunie, 2013.

CE NE MAI SPUNE *MIORIȚA*

IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ

What else the Folk Poetic Masterpiece “Miorița” has to tell

“Miorița” has been a commonplace of Romanian culture since the first variant of this folk pastoral poetic text was published by Vasile Alecsandri in 1850. Its central motif is the so-called “testament of the shepherd”, accounting for the last wish of a shepherd whose life is threatened by his fellows, to be buried in the middle of his sheepfold, with three flutes placed at his head, so that, when the wind blows, the flutes may sound and his sheep may feel their master’s love from the realm of death. The apparent “resignation” of the shepherd who seems to welcome serenely the perspective of extinction as announced by his enchanted sheep (Miorița) has inspired an influential philosophical literature dedicated to the “metaphysical” attitude of the protagonist. In discourses of popular culture in our time, the shepherd from the folk song is presented as a symbol of the ‘failure’ of Romanian people to face historical challenges. Our paper goes back to the typology of the variants of “Miorița” published by Adrian Fochi in 1964, looking for sequences conveying what actually happens with the shepherd after he voices his testament. Such an exercise is useful to test scholarly limitations and reductions of the folk material to fit in conventional and/ or affective interpretations.

Keywords: “Miorița”, “mioritic” motif, cultural stereotype, interculturality, ethnology of variants

Cuvinte-cheie: Miorița, motiv mioritic, stereotip cultural, interculturalitate, etnologia variantelor

De mai bine de un secol și jumătate, *Miorița* este un bun (sau un rău) comun al culturii românești. Putem spune că astăzi ea aparține, deopotrivă, folclorului și culturii savante, artiștilor și pieței de consum, educației școlare și discursului politic. O întâlnim, sub diferite chipuri, în tratate, în manuale, în presa tabloidă și în muzee, în spațiul digital (peste cinci sute de mii de rezultate afișate în mai puțin de jumătate de secundă, cu motorul de căutare Google, pe 17 octombrie 2017), dar și în conversații cotidiene, în supermarketuri și în săli de concerte, fiind echivalată, de majoritatea absolvenților de studii gimnaziale în patrie, cu textul poetic popular publicat prima dată de Vasile Alecsandri în revista „Bucovina” în 1850, apoi, succesiv, în cele două ediții ale colecției folclorice a poetului de la Mircești, *Balade sau cântice bătrânești adunate și îndreptate de Vasile Alecsandri* (1852) și *Poezii populare ale românilor* (1866).

Peste memoria „școlară” cu privire la *Miorița* se suprapun și o seamă de clișee ale culturii populare contemporane, aflate la intersecția între cultura de masă, cea media și cea de consum, conform cărora poporul român este „mioritic” (adică

de un fatalism țărănesc, resemnat în fața destinului advers, ieșit din timp și incapabil să acționeze și să reacționeze în mod adecvat pe vreun plan al vieții sociale). Ideea „resemnării prea facile” a ciobanului „mioritic” în fața perspectivei morții este enunțată prima dată de Jules Michelet într-un comentariu francez din 1854 la varianta Alecsandri, după cum semnalează D. Caracostea¹. În același timp, exegeza savantă a *Mioriței* produce, în continuare, interpretări demne de luat în seamă, dar puțin cunoscute chiar și specialiștilor interesați, din cauză că informațiile circulă, în zilele noastre, fie în rețele labirintice, fie în lumi „închise”. La o privire de ansamblu, se pare că receptarea pe scară largă a *Mioriței* implică și exprimarea unei adeziuni la semnificațiile presupuse ale textului sau, dimpotrivă, distanțarea declarată față de acestea. Dacă ne lăsăm prinși în capcana ei, putem să iubim sau să urâm *Miorița*, însă nu ne poate fi indiferentă. Ca monument cultural, ea angajează, mai devreme sau mai târziu, afectivitatea, ceea ce constituie un argument puternic în favoarea caracterului ei poetic, al „frumuseții” (folclorice, filosofice etc.) pe care o implică.

O primă direcție de interpretare a motivului în sfera culturii savante privește *Miorița* ca pretext pentru elaborarea unor teorii referitoare la atitudinea metafizică a „poporului român” în fața morții. În această direcție încadrăm o serie de speculații „neetnologice”, cu toate că se bazează pe material folcloric, semnate de Lucian Blaga², Mircea Eliade³, Petru Ursache⁴ ori Gh. Geană⁵, pentru a da doar câteva exemple. Oricât de savanți ar fi cei care abordează subiectul, oricât de bine intenționați și oricâte intuiții strălucite ar dezvolta, ei nu se raportează la viața cântecului popular ca fapt de folclor în contextul culturii moștenite pe cale orală; interpretările lor, conduse just până la un moment dat, sunt atrase pe orbitele altor culturi decât aceea de origine a faptului cercetat.

Cu cât avem acces mai mult la „corpusul mioritic”, pentru care varianta Alecsandri este doar vârful icebergului, cu atât realizăm că ideea acestuia, prezentă sublimat și difuz în totalitatea variantelor, încurajează o paletă diversă de interpretări și ca orice capodoperă, le validează pe toate.

Faptul că *Miorița* invită astfel de speculații, din unghiul metafizic al atitudinii destinate, din cel estetic al morfologiei culturale ori din acela mistic al nunții cosmice poate constitui un subiect separat de cercetare antropologică a discursului de patrimonializare a unei creații folclorice.

¹ Dumitru Caracostea, *Poezia tradițională română – Balada poporană și doina*, vol. I, ediție critică de D. Șandru, prefață de Ovidiu Bârlea, București, Editura pentru Literatură, 1969, p. 261.

² Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969.

³ Mircea Eliade, *Mioara năzdrăvană*, în *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980.

⁴ Petru Ursache, „*Miorița*”. *Dosarul mitologic al unei capodopere*, ediție revăzută de autor, București, Editura Eikon, 2015.

⁵ Gheorghiu Geană, *Paradigme ale confruntării cu destinul: Oedip, Hamlet, Păstorul Mioritic*, în „*Miorița*” în cumpăna vremurilor. *Perspective filosofice*, coord. Claudiu Baciu, Marius Dobre, București, Editura Academiei Române, 2016, p. 219–241.

O altă serie de cărțurari nefolcloriști consideră că *Miorița* este invenția lui Vasile Alecsandri. Unul dintre cei mai fervenți susținători contemporani ai acestei idei este Nicolae Manolescu, după care *Miorița* este o poezie pe deplin explicată de „romantismul Biedermeier” al poetului pașoptist moldovean⁶. Problema se dizolvă de la sine dacă o privim etnologic: ceea ce ne-a oferit Alecsandri este prima textualizare cunoscută a cântecului, făcută după regulile vremii lui și nicidecum o creație originală, un soi de „plagiat” după colinda transilvăneană, cum susține, de exemplu, Alexandru Bulandra, întocmindu-i poetului de la Mircești un adevărat „dosar” de impostor, pentru a-i dovedi „reaua-credință” într-un presupus proces de falsificare a contextului culegerii *Mioriței*⁷.

Miorița politică, angajată în mișcarea construcției naționale, este, de asemenea, o creație intelectuală. Trecând în revistă câteva dintre contribuțiile semnificative la problematica „sufletului românesc”⁸, observăm utilizarea frecventă a argumentului romantic în susținerea specificului național, adică demonstrarea etnicului prin estetic, într-un concert de idei unde „sufletul poetic” al poporului, imaginat în termeni apropiați de ai lui Alecsandri, constituie un leitmotiv. Astfel, o capodoperă folclorică de tipul *Mioriței* reprezintă o legitimare estetică a identității unui popor, încă actuală în mileniul al treilea, după ce patrimoniul cultural s-a dovedit a fi „o miză sau chiar o țintă în sine, în cazul conflictelor politice majore”, dar și singurul univers ce polarizează sentimentele de apartenență colectivă, într-o lume unde reperele identitare se șterg⁹.

O altfel de *Mioriță* politică este aceea confiscată ideologic, de fasciști ori comuniști și prezentată fie ca prefigurare a „delirului mistic” al unei morți sacrificiale, fie ca „izvod” al sensibilității populare integrate rațional în natură și colectivitate¹⁰.

Nu voi zăbovi asupra *Mioriței* din manualele școlare, identificate cu textul poetic al variantei Alecsandri și interpretate (cel mai adesea, mecanic și asemenea

⁶ Nicolae Manolescu, *V. Alecsandri: spiritul cult al folclorului*, prefață la V. Alecsandri, *Poezii*, Antologie, prefață și repere critice de N. Manolescu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1993. *V.* și Nicolae Manolescu, „«Folcloristul» Alecsandri”, articol disponibil la adresa http://adevarul.ro/cultura/carti/folcloristul-alecsandri-1_52611ed9c7b855ff564f93bc/index.html (data accesării: 17.03. 2018), un rezumat lămuritor al opiniei criticului literar cu privire la rolul lui Alecsandri în „inventarea” *Mioriței*.

⁷ Alexandru Bulandra, „*Miorița*”: *povestea unei capodopere*, ediția a doua, revăzută, Târgoviște, Editura Bibliotheca, 2008.

⁸ Pentru o prezentare mai detaliată, v. Ioana-Ruxandra Frunteletă, *Vasile Alecsandri și valoarea cognitivă a folclorului* în Andi Mihalache, Alexandru Istrate (coord.), *Romantism și modernitate. Atitudini, reevaluări, polemici*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2009, p. 377–386.

⁹ Gilles Ferréol, Guy Jucquois (coord.), *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale*, traducere de Nadia Farcaș, Iași, Editura Polirom, 2005, p. 529–530.

¹⁰ Pavel Apostol, *Motivul mioritic în cultura română*, studiu introductiv la Adrian Fochi, *Miorița. Tipologie, circulație, geneză, texte*, cu un studiu introductiv de Pavel Apostol (p. 7–120), București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964, p. 15.

unei opere culte) prin referire la „comuniunea om–natură”, „alegoria moarte-nuntă” sau prin enunțul „*Mai am un singur dor e Miorița* lui Eminescu”.

Nu mă voi opri nici la *Miorița* scriitorilor, magistral oglindită în *Baltagul* lui Sadoveanu sau *Eclipsa de soare* a lui Marin Sorescu, mărginindu-mă să confirm (pe urmele unui comentariu sensibil și totodată avizat al poemului sorescian pe care-l propune Sabina Ispas¹¹) doar că potențialul tragic al textului folcloric a fost intuit de scriitorii autohtoni și fiecare a rescris, în termenii artei proprii, experiența liminală comunicată de acesta.

Nu voi aduce în discuție nici *Miorița* culturii de consum: citind „pe sărite” *Miorița – izvorul nemuririi*, monografia lui Victor Ravini din 2016, putem reconstitui un adevărat proces al misticismului „obscurantist” și „mitomaniei” naționaliste ce au marcat epoci trecute și au creat, prin recul, clișeele de respingere a textului redus la schemă sau la senzație. Astfel, o tânără scrie pe Internet, în aprilie, 2003, că „nu suportă *Miorița*” pentru că „ne-a transformat într-o nație de resemnați (și mistici pe deasupra), împăcați cu destinul nostru, care facem ce facem și o dăm în bară cu orice”¹².

Brand sau anti-*brand* național¹³, „complexul” *Miorița* dă naștere la stereotipuri și în cultura de consum: autoimaginea este a ciobănașului fatalist, ca în confesiunea digitală citată mai sus, în vreme ce heteroimaginea, intens promovată și din rațiuni comerciale, este a lui Dracula. Metaforic vorbind, în cultura de consum, imaginea națională ne arată o oaie care se privește în oglindă și vede un lup.

Din epoca romantică, de când a fost textualizată prima dată, *Miorița* a rămas un ferment al culturii românești în ansamblu; după cum am văzut, o întâlnim pe diverse paliere ale acestei culturi și cu funcții diferite, la fel de vie și atunci când extaziază și atunci când revoltă.

Popularitatea ei ne face să ne întrebăm: De ce ne atrage atât de mult *Miorița*?

Un răspuns etnologic (și asumat subiectiv) ar putea fi acela că *motivul mioritic* exprimă un mit național fondator. Argumentez prin ideea că *motivul testamentar* survine ca o „asigurare de moarte” încheiată printre străini. Stâna este în afara comunității, deci este un „loc străin” care începe să fie îmblânzit prin locuire. Însă stâna este și mutătoare, ceea ce înseamnă că nu există încă un centru care să transforme locul devenit familiar în „loc bun”. În eventualitatea morții ciobanului, testamentul asigură îngroparea lui „în mijlocul” stânei, un „mijloc” simbolic. Așezarea lui în acel pământ consacră locul pentru totdeauna, în sensul consacrării prin înhumare pe care o găsim și în mitologia greacă (de exemplu, intrarea în pământ a lui Amphiaraoș, cu tot cu carul lui de luptă, în fața Tebei cea cu șapte porți, care îi transformă mormântul într-un templu-oracol). Rămânând la

¹¹ Sabina Ispas, „*Miorița*” lui Marin Sorescu, în *Rosturi și moravuri de odinioară*, București, Editura Etnologică, 2012, p.145–150.

¹² Victor Ravini, *Miorița – izvorul nemuririi*, București, Editura Alcor Edimpex, 2016, p. 319.

¹³ V. și titlul: *Ne paște un brand de țară: oaia*, al unui articol scris de Radu Eremia în „Adevărul” din 31 mai 2017.

exprimarea simbolică, vom constata că, astfel consacrat, „locul străin” devine „o gură de rai” în care oile se strâng și aud dorul stăpânului lor, venind din „țara fără dor” prin glasul fluierelor înfipite în mormânt, pentru că, în culturile oralității, sunetul este corp, este prezență concretă ce mărturisește posibilitatea de a comunica armonios, orfic, controlat, cu și din lumea de dincolo. Aș adăuga, în acest punct, ca o sugestie, și scena din basmul *Drăgan Cenușă* pe care i-l povestește Gheorghe Zlotar lui Ovidiu Bîrlea în 1955. Spre finalul basmului, eroul năzdrăvan, scârbit de trădarea fraților, pleacă în căutarea „vieții fără de sfârșire”. O găsește substituindu-l pe un moșneag care păștea niște oi, într-un loc învecinat cu iadul. Dar nu are liniște și asemenea lui Făt-Frumos din *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*, vrea să se întoarcă acasă. Atunci, spune povestitorul, înfige cărja de păstor într-un dâmb și toate oile se strâng în jurul ei¹⁴. Eroul pleacă, dar absența lui din locul „vieții fără de sfârșire” este suplinită de centrul pe care l-a fondat prin gestul întemeierii. Cârja înfipită în dâmb seamănă cu fluierul înfipit în mormântul păstorului din *Miorița*.

Dincolo de interpretări mai mult sau mai puțin abstractizante, fiecare persoană care-și recunoaște o identitate românească are *Miorița* lui sau a ei, mai vagă sau mai concretă, mai dragă sau mai frustrantă.

Urme ale motivului mioritic, ce-i atestă vitalitatea și importanța pentru identitățile locale și confirmă bibliografia de specialitate, pot fi găsite și pe terenurile etnologice românești contemporane. Prima *Mioriță* pe care am întâlnit-o pe teren a fost melodia interpretată din fluier de Pavel Caba din Nereju în 2013. Apoi l-am ascultat cu emoție pe Nicolae Diaconu din Starchiojd care, după ce a comentat că „asta se cântă numai la oi”, a concretizat, în 2014, o variantă proprie a motivului testamentar și a concluzionat scurt: „Cam asta e”¹⁵.

„În Soveja, *Miorița* a fost un cântec cunoscut de toți bătrânii, cântat în diferite ocazii. N-a fost niciodată un cântec de petrecere, ci de jale, tristețe, duioșie, dor. Se cântă în singurătate de cele mai multe ori, pe drumul spre odăi, la stâni și uneori la șezători. A fost și cântec de adormit copiii și de jelire a celor duși. S-a păstrat la noi sub forma mai multor variante, cea mai completă și originală fiind varianta *Ana Borja* [...]”¹⁶. În anul 2017, am fost la Soveja și, desigur, am umblat pe la ruinele schitului unde a fost exilat Alecu Russo, am mers în pelerinaj la „izvorul *Mioriței*” și am aflat de la profesorul nonagenar Iulian Albu că exista în localitate o femeie în vârstă, Ana Borja, care-i oprea pe toți cei cu care se întâlnea pe drum și-i ruga să asculte *Miorița*. Ea nu trăia chiar în sat, ci mai la margine, însă, ca orice marginală despre care citim în cărțile de antropologie ori de

¹⁴ Ovidiu Bîrlea, *Antologie de proză populară*, vol. I, București, Editura pentru Literatură, 1966, p. 238.

¹⁵ Am evocat episodul și în *Starchiojd. Moștenirea culturală* (partea a II-a). *Sărbători, obiceiuri, repertoriu folcloric, tradiții locale reprezentative*, coord. Ioana-Ruxandra Frunteletă, Cristian Mușă, Ploiești, Editura Mythos, 2015.

¹⁶ Florica Albu, Iulian Albu, *Monografia comunei Soveja*, Galați, Editura Litera Nova, 2009, p. 201.

lingvistică, era o adevărată păstrătoare a patrimoniului cultural imaterial local. Varianta ei de *Miorița*, așa cum a consemnat-o profesorul Albu în anul 1966, este publicată în monografia Sovejei, semnată de același profesor și de soția lui, Florica Albu. Din păcate, apar numai versurile, nu și transcrierea muzicală.

Lăsând la o parte dimensiunile ei interculturale și interpretările mai mult sau mai puțin marcate de autoritatea exegezelor anterioare și de presiunea „monumentului” asupra cântecului încă viu, după cum am constatat pe teren, îmi propun, în rândurile de mai jos, să mă întorc la *Miorița* folcloriștilor/etnologilor, care este, așa cum știm, un corpus cu două tipuri principale de variante, cântec epic și colind, dar și cântec liric sau chiar bocet și acceptând că „motivul mioritic” este motivul testamentar, să încerc să mă apropiez de viața folclorică a variantelor publicate, examinând cum se termină acestea. Rămân ele (autorii lor) în sfera ipoteticului „și de-o fi să mor?” sau oferă și o rezolvare propriu-zis epică internă a intenției de omor care generează testamentul protagonistului, alta decât aceea „fabricată” de culegătorii frustrați de pasivitatea ciobanului, care și-l imaginează punând mâna pe bătă și înfruntându-și dușmanii?

Întotdeauna, întoarcerea la documentul etnologic (în cazul acesta, textul poetic folcloric transcris mai mult sau mai puțin fidel de un culegător anume și datele de context care-l însoțesc) ne testează automatismele profesionale și ne arată lămurit că, oricât am cunoaște un „tip” și interpretările ce i s-au dat, nu putem face abstracție de informațiile de detaliu pe care le găsim în mulțimea variantelor. Chiar dacă suntem de acord că motivul testamentar (dorința păstorului de a fi îngropat în stână) este central și în jurul lui se organizează toate celelalte, după cum a demonstrat Fochi¹⁷, nu este lipsit de interes să vedem cum se raportează autorii variantelor la acest motiv: se mulțumesc să-l enunțe sau îl comentează și (eventual) îl continuă cu o „rezolvare” epică?

După cum se poate deduce de către oricine cunoaște istoricul interpretărilor, am pornit, în exercițiul meu, de la părerea lui Vasile Alecsandri că *Miorița* publicată de el nu ar fi fost un text „terminat”¹⁸, părere pe care trebuie să ne-o însușim dacă încercăm să povestim/ rezumăm conținutul variantei Alecsandri: într-un spațiu montan paradisiac, trei păstori de origini zonale diferite își conduc turmele de oi la vale; o oaie năzdrăvană („miorița”) îi dezvăluie unuia dintre păstori că ceilalți doi au pus la cale să-l omoare; păstorul dă glas testamentului lui, cerându-i oiței să-i fie „executor”, adică să le spună ucigașilor să-și îngroape victima în centrul stânei („în strunga de oi”) și să-i pună la cap trei fluieri ce vor asigura o comunicare „muzicală” *post mortem* a ciobanului cu turma, apoi o instruește pe oiță cu privire la mesajul pe care trebuie să-l transmită celorlalte oi și mamei lui, dacă va veni să-l caute (alegoria moarte-nuntă). Însă nu aflăm ce s-a întâmplat până la urmă: îl omoară sau nu „baciul ungurean și cu cel vrâncean” pe cel moldovean? Pare că

¹⁷ Adrian Fochi, *Miorița. Tipologie, circulație, geneză, texte, op. cit.*, p. 213.

¹⁸ D. Caracostea, *op. cit.*, vol. II, p. 234–235. V. și Al. I. Amzulescu, *Cântecul nostru bătrânesc*, București, Editura Minerva, 1986, p. 78.

acest lucru nu mai este important și acțiunea este suspendată într-un orizont liric, ceea ce argumentează interpretările textului în relație cu ritualul¹⁹.

Într-o variantă înregistrată în 1920 de Tache Papahagi de la Ileana Rus, o informatoare de 24 de ani din Rozavlea, Maramureș²⁰, în care cei trei ciobani sunt frați, găsim următorul final, despărțit printr-o linie punctată de motivul testamentar: „Ei acasă ș-o ziînit,/ Mama lor i-o întrebat:/ – Cel mai mînic und'e-o rămas?/ – Tăt pă văi și pă vâlcele,/ Cu oile cele răle;/ Tăt pă văi și pă hotroape,/ Cu oile cele șk'ioape”. Într-o variantă colind din 1936, tot din Maramureș, cu refrenul: „O, Isus Hristos cel sfînt/ Cobori la noi pe pămînt!”, finalul apare mai explicit: „...Tot prin văi și prin hârtoape/ Cu oile cele șchioape/ Și n-a veni că-i la moarte,/ Nu l-ii vedea niciodată/ Pîn' la dreapta judecată/ Unde merge lumea toată/ Și bogatul și sărac/ La cerescul împărat”²¹. La Atanasie Marienescu²², finalul colindului localizat în „Cluj și Lipova”, în care cei trei păstori sunt veri primari, este: „Cel mai tânăr că murea,/ Vânturile îl bătea,/ Glugușoara se mișca,/ Fluerașul îl (*sic!*) cânta./ O-nchinăm spre sănătate”. Într-un colind cules de Ilarion Cocișiu în 1939 din Scoreiu (raionul Sibiu, regiunea Brașov), de la Ana Ciungu, de 58 de ani²³, mama păstorului, venind să-l caute, nu-l găsește și înțelege că a murit: „Maică-sa-mi venea/ Toată duminica,/ În vrăstre de flori/ La tri ciobănei./ Și ea nu-l găsa/ Și din grai grăia./ Cu ochi-mi plîngea:/ – Creșteți, flori, cât gardu'/ Să vă vază satu'/ Creșteți, mi-nfloriți./ Nu-mi mai trebuiți” (cf. versul direct „Mă-sa a pricepu” dintr-o variantă dâmbovițeană înregistrată de Tatiana Gălușcă în 1958²⁴). Într-o variantă culeasă tot de Cocișiu în 1941, de la Saveta Racotă de 53 de ani, din Coveș, raionul Agnita, regiunea Brașov²⁵, se spune limpede că „Ei [cei doi frați mai mari] l-au omorât” pe păstor și „mica miorea” l-a îngropat conform dispozițiilor testamentare, iar când a venit mama să-l caute, frații au mințit-o că „e dus la munte” și au zorit-o să plece înainte de căderea nopții, ca să n-o mănânce „lupchii”, însă „Noaptea o-apucat/ Și lupchii o mîncat” pe biata mamă²⁶.

¹⁹ Pentru un comentariu asupra „narativității subsidiare” a *Mioriței*, aflate într-un orizont al morții „eventuale, posibile”, dar nu „inevitabile” și asupra lirismului monologului testamentar, ce amintește structura cântecului ritual funerar, v. Mihai Pop, *La struttura della ballata rumena Miorița* în Mihai Pop, *Romanian Ethnography and Folklore Studies*, Adrian Soicescu, Narcisa Știucă (eds.), București, Editura Etnologică, 2017, p. 96–101.

²⁰ Fochi, *op. cit.*, var. TRANS.14, p. 564.

²¹ *Ibidem*, var. TRANS.17, p. 566.

²² *Ibidem*, var. TRANS.97, p. 613.

²³ *Ibid.*, var. TRANS.238, p. 698.

²⁴ *Ibid.* p. 1045.

²⁵ *Ibid.*, var. TRANS. 246, p. 702.

²⁶ V. și *Ibid.*, var. MOLD. 5, p. 950, în care informatoarea Ilinca Lășcanu din Herăstrăul vrâncean îi spune lui Ion Diaconu că nouă ciobani mai tineri l-au omorât pe-al zecelea, mai bătrîn și cu oi mai multe și l-au îngropat într-o râpă, chiar dacă el le-a dezvăluit că avea o găleată de galbeni îngropată în vatră, „dor cî l-or lăsa”; miorița l-a scos pe cioban și l-a îngropat în stîna, iar când a venit mama, care aflase de la „negură” și de la „apă” ce se întîmplase cu fiul ei, a fost și ea omorâtă de cei nouă dușmani.

O altă variantă din Beleți, Argeș, comunicată lui C. Rădulescu-Codin înainte de 1926 de Neață Rada Mincu²⁷, prezintă în episodul final, după dezvoltarea motivului testamentar, cum „un ciobănel” (înțelegem că este vorba despre unul din cei nouă care au pus la cale să-l omoare pe al zecelea) „mai mititel/ Și mai mișoșel/ La mă-sa mergea/ Și mă-si spunea: / – Maică, maica mea,/ Gătește-mi vatră de foc/ Ca să-mi sameni bisioc:/ De-o ieși frumos,/ Voinea-i sănătos/ De-o ieși pârlit./ Voinea mi-a murit!/ A găsit (*sic!*) vatra de foc/ Și-a sămănat bisioc./ A ieșit pârlit:/ Voinea mi-a murit”.

Mai multe variante oltenesti din zona Calafatului („cântece epice” bine cunoscute la Orodolu și Plenița în deceniul al treilea al secolului XX) conțin, în final, motivul mamei/ mătușii care vine să-l caute pe cioban și fie află de la mioriță că a fost ucis și moare și ea²⁸ sau leșină²⁹, fie îl află îngropat, după mai multe încercări de a-l găsi (întreabă Dunărea³⁰) sau nu-l mai găsește, pentru că „Unde a fost târlă/ Crescusă iarba”³¹. Pătru Baza Verde din com. Orodolu, care știe *Miorița* de la Stan Știubeianu, „lăutar român”, de pe la sfârșitul sec. al XIX-lea, comunică o variantă a motivului testamentar, apoi încheie cu o explicație: „Mumă-sa a venit la târlă și mii-oara i-a spus că l-a omorât [cei «noo ciobani/ veri primari» l-au omorât pe al zecelea, care era «strin»]. Dac-a văzut, și-a legat o cârpă la picior și-a umblat noo otară și-a strâns roo. A pus la os și l-a-nviat. După ce l-a-nviat, a dat chiot și-a venit câinii urlând și caili nechezând și i-a omorât pe ailalți”³². Ideea „învierii” păstorului ucis (doar anticipată, însă, în motivul testamentar) apare și în varianta comunicată de Ion Oprea Zuluf din Galicea Mare lui Pantelimon Stănescu³³: „Oile-or păștea/ Mieii s-o juca,/ De m-o dezgropa;/ Vântu' mi-o bătea,/ Fluieru-o cânta,/ De m-o deștepta/ Și-oi ști ce lucra”.

Motivul mamei care-și caută fiul, independent, deși mai recent decât acela mioritic, după cum afirmă exegeza³⁴, cunoaște mai multe variații: mama se preface în corboaică și ajunge la ciobanul mort sau rănit grav, căruia îi dezvăluie cine este și uneori, e rugată de acesta să-l vindece³⁵; oița năzdrăvană îi „descifrează” măicuței alegoria moarte-nuntă: „Dar fecioru' tău nu este însurat,/ Spui drept și-adevărat,/ Este-n dosul stâniei îngropat./ I-a pus la cap/ Fluieraș de fag,/ La mijloc

²⁷ *Ibid.*, var. MUNT. 17, p. 765.

²⁸ *Ibid.*, var. OLT 10 b, p. 728–729.

²⁹ *Ibid.*, var. MOLD. 23 c, p. 895.

³⁰ *Ibid.*, var. OLT 14 a, p. 734.

³¹ *Ibid.*, var. OLT 14 e, p. 738.

³² *Ibidem*, var. OLT 14 c, p. 735.

³³ *Ibid.*, var. OLT. 20 b, p. 749.

³⁴ D. Caracostea, *op.cit.*, vol. I, p. 269, vol. II, p. 308–309.

³⁵ Vezi A. Fochi, *op.cit.*, var. MUNT. 32 b, p. 777, MOLD. 10 a, p. 846–847, MOLD. 10 c, 10 d, p. 849–850, MOLD. 12 d, 12 e, p. 863–864; în varianta bucovineană DCLXXVIII, p. 975, mama-corboaică pare că reușește să-și vindece fiul rănit, dar finalul evocă o imagine din cântecul ritual funerar: „Și unde frunzele-a lipit/ Ranele s-au tămăduit./ Fiul maicei c-a învis (*sic!*),/ Făcliile s-au aprins/ Și mesele s-au întins”.

fluieraș de soc./ În dos fluieraș de os” etc.³⁶; ciobanii îi mărturisesc mamei că l-au îngropat pe fiul ei „în strunga oilor/ în žiocu néilor”³⁷, uneori, după ce ea-i amenință cu blestemul³⁸; interpretul cântecului se întâlnește cu „o babî bătrână” care merge pe drum torcând și întrebând de „ciobănașul ei” „cu trei turme de oi” și-i răspunde astfel: „Și-i drept, am văzut/ Colia unu-n vali,/ Am văzut/ Un síoban cî doarmi;/ Nu știu, doarmi,/ Or sî fași; Cî oki lui/ Îs muri coapti...”³⁹

Anica Ion Stancu Tacoi din Plenița, de 57 de ani în 1925, îi explică lui N. Plopșor că „Mneorița” „ieste o poveste de ani putrezi. Mumă-mea ierea din Boureni și-o știia bine. 'Ce c-ar fi fost noo frați ciobani, și pe-âl mai mare l-a chemat Voinea. Acum iel, fin'că ierea mai mare, sta la stână; vindea lâna, vindea brânza. Tot iel loa banii, și-ailalți păzea oile, că-i trimetea iel. Păscând iei oile, ce s-a gândit iei? S-a gândit să-l omoare, să rămâie iei stăpâni. În cioporu' lor ierea și-o oaie ocheșică și – pesemne – Dumnezeu a-nțăles ce vor să-i facă lu' Voinea și-a-nceput să vghere. Iel 'ce c-o mâna la iarbă, la apă. Iea vghera mai rău. Punea capu' pe el și vghera-vghera. Voinea a pus cavalu-n gură și-a-nceput să cânte a jale. Și zâce c-așa zâcea din caval: Mneorița mea,/ Ocheșica mea,/ Lae, bucălae...” etc. (urmează o variantă a motivului testamentar, dar interlocutoarea lui Plopșor nu menționează dacă Voinea a fost omorât sau nu, ceea ce este un fapt foarte interesant pentru înțelegerea relației dintre jurnalul oral – cum ar putea fi considerată această variantă bazată pe un eveniment tragic din istoria recentă a comunității Anicăi – și întâmplarea „brută” care l-a generat)⁴⁰.

Varianta comunicată de Petrea Crețu Șolcanu lui G. Dem. Teodorescu în 1883 are un final epic fără echivoc: „Vorba nu sfârșea,/ dorojani venea/ și se repezea,/ și mi-l răpunea/ turmele să-i ia./ Iar, de-l omora,/ ei mi-l îngropa/ la brâu de perdea/ 'n strunga oilor,/ jocul mieilor,/ dorul bacilor [...]”. Testamentul este respectat de ucigași, însă oaia năzdrăvană așteaptă în zadar ca „mândra fetiță/ cu neagra costiță” să vină să întrebe de cioban, pentru a-i putea transmite mesajul că acesta este „dus pe munte-n sus,/ dincolo de munte/ prin vârfuri cărunte,/ căvălaș să-și dreagă/ și flori să-i culeagă”⁴¹.

Într-o variantă culeasă de G. Fira din Ștefănești (Argeș) și publicată de C. Brăiloiu în 1932⁴², omorul este la fel de explicit prezentat: „Și-așa s-a-ntâmpat./ Cei trei ortomani,/ Băieți de mocani,/ Cum a înserat/ Pe el l-a călcat./ De veci l-a culcat/ Și mi l-a-ngropat/ Colo între ape/ Unde vânt nu geme./ Când vântul bătea,/ Fluierul cânta,/ Și cânta cu jale/ Până jos de vale,/ Oile venea,/ Și câinii lătra,/ Cu

³⁶ *Ibid.*, var. MUNT. 57, p. 794.

³⁷ *Ibid.*, var. MOLD. 12 f, p. 865.

³⁸ *Ibid.*, var. MOLD. 43 b, p. 909; cf. var. trans. 277, p. 930, în care miorița este cea care-i blestemă pe ucigași.

³⁹ *Ibid.*, var. MOLD. 22 b, p. 892.

⁴⁰ *Ibidem*, var. OLT. 15 b, p. 739–740.

⁴¹ *Ibid.*, var. MUNT. 60, p. 797.

⁴² *Ibid.*, var. OLT. 28, p. 754.

toți că-mi plângea”⁴³ De asemenea, „Foaie verde micșunea/ Ciobanii sosia/ Și mi-l omora”⁴⁴; „Așa, ciobani mi-auzea./ Toț că să scula,/ Pă Voinea-l tăbăra/ Și mi-l omora”⁴⁵; „S-a-ntâmplat, l-a omorât”⁴⁶; „Oile-a pierdut/ Și iel s-o sfârșit/ S-a sfârșit cu omor/ Pe câmp de mohor”⁴⁷; „Niși mult nu merzia/ Și ni-l omora/ Oili-i lua/ Și ii că pleca”⁴⁸; „N'iorița-l mormântă/ Și dupî turmî plecă”⁴⁹; „Unguru-l izgia./ La pământ cădia./ Suflitu și-l da”⁵⁰; „Hoții-l ajungea/ Și mi-l omora”⁵¹; „Ciobanii-l vedea/ De el se lua/ Și mi-l omora”⁵²; „Doi frați s-or sfătuit/ Șiobanu l-or omorât”⁵³.

Într-o variantă din Nereju, Vrancea⁵⁴, cei șase ciobani – dușmani așteaptă ca victima să mulgă oile, apoi îl taie „frumușăl” și-l îngroapă „în fața stâni”, respectându-i testamentul pe care-l află de la „nioriță”. O variantă din Timocul sârbesc⁵⁵ se încheie cu dezvăluirea omorului de către oiță, care-i spune mamei ciobanului să-l pomenească pe acesta, dar și „Cânteci să rădici./ La lăutari să plătești./ În cântec să-l pui./ Să se pomenească./ Cu grijă domnească/ Pe la dumnevoastră” (cf. „O, maică bătrână./ De n-ai auzit./ Un fiu ai avut/ Și l-a omorât/ Ai nouă ciobani/ Tot ai lui dușmani”⁵⁶).

După cum vedem, variantele *Mioriței* nu sunt cu totul lipsite de secvențe ce trimit la înfăptuirea crimei, destul de multe și de diverse, atestând instinctul epic al performerilor și capacitatea cântecului de a se adapta legilor (religioase, etice, estetice) ale lumii din care izvorăște. În același timp, pe lângă „rezolvările” sau „sugestiile” epice propriu-zise, textele parcurse ne oferă detalii și nuanțe despre contextul etnografic pastoral (instrumentarul folosit la stână, inclusiv instrumente muzicale de suflat ce ar putea fi grupate în inventare zonale, dispunerea stânei, relațiile economice, credințe și practici magice între care și acelea privind „oia năzdrăvană”, un lexic profesional bogat, ș.a.), dar ne îndeamnă și să reflectăm

⁴³ Găsim și transcrierea muzicală a piesei, cu indicația „Vâlcea”, în *Constantin Brăiloiu. Culegător și editor de folclor*, vol.I, ediție îngrijită, prefață și note de Nicolae Constantinescu și Mihail Adrian Șerban, București, Editura Etnologică, 2017, p. 53–56.

⁴⁴ A. Fochi, *op.cit.*, var. MUNT. 1, p. 757–758.

⁴⁵ *Ibidem*, var. MUNT. 44, p. 782.

⁴⁶ *Ibid.*, var. MUNT. 46, p. 784.

⁴⁷ *Ibid.*, var. DOBR. 5, p. 805; Ion Serghei îi spune Emiliei Comișel în 1940, după ce-i comunică textul, că: „Asta-i adevărat; s-a-ntâmplat totodată la noi, la câmp. Este un păr sălbatic acolo. Acolo, să știe, este îngropat un cioban și tot se dușmănea. L-a omorât pe dânsu' și l-a-ngropat acolo. Să pomenește”.

⁴⁸ *Ibid.*, var. MOLD. 2 c, p. 831.

⁴⁹ *Ibid.*, var. MOLD. 12 g, p. 866; v. și varianta nelocalizată DCLXXVI, p. 973.

⁵⁰ *Ibid.*, var. MOLD. 12 i, p. 869.

⁵¹ *Ibid.*, var. Olt. 19, p. 936.

⁵² *Ibid.*, var. EXT. 11 din Timocul sârbesc, p. 981.

⁵³ *Ibid.*, var. CII din Anexă, p. 1054.

⁵⁴ *Ibid.*, var. MOLD. 1 a, p. 807.

⁵⁵ *Ibidem*, var. EXT. 12, p. 983.

⁵⁶ *Ibid.*, var. CXVII din Anexă, p. 1067.

asupra receptării emice a variantelor și să reconsiderăm rolul unor factori de diferențiere, precum specializarea (lăutar sau „amator”), genul, vârsta, etnia, apartenența zonală și confesională a performerilor în modelarea variantelor interpretate de ei și arhivate metodic. După cum formula D. Caracostea⁵⁷, unul dintre cei care au problematizat materialul folcloric în sensul de martor al contextelor mental și cultural ce l-au produs, „poezia poporană este energie creativă [...]. De câte ori un cântăreț sau un povestitor zice o creațiune poporană, de atâtea ori este nu numai receptiv, purtător al unui bun tradițional, dar și plăsmuitor”.

Chiar un astfel de exercițiu de „zbor razant” prin universul poetic mioritic, cum este cel lipsit de pretenții exhaustive propus în rândurile de față, ne arată că „oița bucălăiță”⁵⁸ mai are încă multe să ne spună.

⁵⁷ D. Caracostea, *op. cit.* vol. I, p. 18.

⁵⁸ A. Fochi, *op. cit.*, var. Munt. 59, p. 943.

**„GAZETA TRANSILVANIEI”.
FOAIE PENTRU MINTE, INIMĂ ȘI LITERATURĂ.
ÎNCEPUTURI ETNOLOGICE**

MARIANA CIUCIU

***“The Transylvania Gazette”.*
*Paper for Mind, Heart and Literature. Ethnological Beginnings***

Founded by George Barițiu, the “Transylvania Gazette” was first released on 12th of March 1838, and starting from 2nd of July same year, another newspaper, called “Paper for Mind, Heart and Literature”. Considered to be the founder of the Romanian press, George Barițiu, in his whole literary and aesthetic activity, gets his inspiration from the wellspring of the folk culture, his orientation being the same as Vasile Alecsandri and Alecu Russo’s.

Even since 1838, he wrote: “We invite all the sons of the Romanians, from all the countries to start from now on to gather and write from the conversations with our people all kinds of old traditions, stories, which have some historical significance... as well as folk songs, proverbs, Romanian original sayings”.

Helped by Andrei Muresanu and his cousin, Iacob Muresanu, he will give his newspapers a profound national feature, he will make from it a real sounding board to defend the national interests, his contribution to the awakening and affirmation of the national conscience and dignity being unquestionable.

In their entire activity they have given special attention to the enlightenment of the masses, a fundamental condition to lift the political and cultural level, in order to solve the major problems of the Romanian nation.

Keywords: *“The Transylvania Gazette”, George Barițiu, Brașov, language, folkloric harvest, national unity, modern Romania.*

Cuvinte-cheie: *„Gazeta Transilvaniei”, George Barițiu, Brașov, limbă, culegere de folclor, unitate națională, România modernă.*

„Gazeta de Transilvania”, publicație culturală și politică a românilor din Ardeal, apare la Brașov, săptămânal (12 martie 1838 – 30 decembrie 1842; 2 iulie 1858 – 30 decembrie 1860; 13 octombrie 1918 – 1 ianuarie 1945), bisăptămânal (4 ianuarie 1843 – 17 martie 1849; 1 decembrie 1849 – 1 iulie 1858; 7 ianuarie 1861 – 30 decembrie 1879), de trei ori pe săptămână (1 ianuarie 1880 – 1 aprilie 1884), zilnic (4 aprilie 1884 – 26 septembrie 1917; 1938–1945; 1989). Are ca redactori pe: George Barițiu (1838–1849), Iacob Mureșianu (1850–1877), Aureliu Mureșianu (1878–1910), Gregoriu Maior (1890–1900), Traian H. Pop (1901–1907), Victor Braniște (1907–1937), Ion Brotea (1938–1939), Gavril Pop (1940–1941), Ion Colan și Lucian Valea (1941–1945). De la 3 ianuarie 1849, apare cu titlul „Gazeta transilvană”,

iar de la 1 decembrie 1849, cu titlul „Gazeta Transilvaniei”. Editează suplimentul „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, care apare neregulat (1838–1865)¹ De asemenea, publică numerele jubiliare: în amintirea a cinzecea a „Gazetei Transilvaniei”, 1838–1888 (1908), redactor Valeriu Braniște, și Centenarul „Gazetei de Transilvania” (în 1938). Nu apare în timpul Primului Război Mondial când este înlocuită de alte două publicații patriotice prin care se face un efort susținut de a se continua menirea ei. La început se imprimă cu caractere chirilice, apoi în alfabet de tranziție (din ianuarie 1844) și cu litere latine (din ianuarie 1852). Se tipărește succesiv în tipografia editorului Johann Gött, a lui Theodor Alexi (din aprilie 1844) și, apoi, a lui Aurel Mureșianu (din ianuarie 1888). „Gazeta Transilvaniei” și suplimentul „Foaie pentru minte, inimă și literatură” nu apar de la 17 martie până la 1 decembrie 1849, publicațiile au fost suspendate pe motiv că redactorul nu s-a dezis de cele afirmate în timpul Revoluției de la 1848 despre activitatea lui Avram Iancu. În acest răstimp, Cezar Bolliac, aflându-se în exil la Brașov, suplinește cele două gazete prin publicația sa „Espatriatul” (25 martie – 10 ianuarie 1849). După pacificarea Transilvaniei, gazetele lui G. Barițiu reapar de la 1 decembrie 1849. A doua suspendare a survenit la 13 februarie 1850 și a durat până la 9 septembrie, același an². După 1850, Iacob Mureșianu preia „Gazeta”, care reapare cu unele întreruperi, până în 1945.

Principali redactori ai „Gazetei”, absolvenți ai școlilor „Romei Mici”, Gh. Barițiu, Andrei Mureșianu și vărul acestuia din urmă, Iacob Mureșianu, vor fi recomandați negustorilor români înstăriți din Brașov (care doreau înființarea unui periodic în limba română), de către profesorul sălăjean Timotei Cipariu, care va sprijini gazeta prin publicarea unor articole, sfaturi și îndrumări spre a persevera în munca desfășurată la Brașov. G. Barițiu și Andrei Mureșianu se vor implica în activitatea publicistică. Iacob Mureșianu a fost numit, ulterior, profesor la gimnaziul latino-german nou înființat de către fruntașii brașovenilor. În plus, el va colabora la „Gazetă” și la suplimentul acesteia.

Iacob Mureșianu continuă munca începută de G. Barițiu fiind sprijinit de un alt reprezentant al Blajului, mitropolitul greco-catolic Alexandru Sterca Suluțiu, care, la rândul său, cere sprijin episcopului Gherlei, Ioan Alexi, care „...îndeamnă pe preoții uniți, dar și inteligența să se aboneze la „Gazetă”, susținând astfel ziarul brașovean.

Primul număr este tipărit cu sprijinul financiar al negustorului Rudolf Orghidan. Publicațiile au o arie mare de răspândire; la început au existat 100 de abonați, pentru ca în 1861 să se ajungă la peste 1200 (la Buda, Iași, Cernăuți, Craiova, Timișoara, Viena, București, Câmpulung, Arad, Sibiu...)³.

¹ „Gazeta de Transilvania”, în I. Hangiu, *Dicționarul presei literare românești 1790–1990*. Ediția a II-a revizuită și completă, București, Editura Fundației Culturale Române, 1996, p. 208.

² Georgeta Răduică, Nicolae Răduică, *Dicționarul presei românești (1731–1918)*, București, Editura Științifică, 1995, p. 194.

³ *Ibidem*, p. 196.

Evenimentele relatate mai sus se desfășoară în perioada absolutismului din Imperiul Habsburgic, caracterizată prin cenzură, lipsa libertăților și drepturilor politice sau religioase, acestor neajunsuri trebuind să le facă față românii din Ardeal, care erau integrați, la acea dată, în acel imperiu multinațional.

Trebuie amintit faptul că publicația lui G. Barițiu, situându-se pe poziții democratice, patriotice și iluministe, a avut un rol important în lupta politică a românilor din Transilvania, solidari cu cercurile progresiste din principate. În timpul Revoluției de la 1848 din Transilvania, s-a militat pentru desființarea iobăgiei, egalitatea în drepturi între naționalitățile din Transilvania, unitatea națională a românilor din ambele părți ale Carpaților.

După Revoluția de la 1848–1849, au existat unele neînțelegeri între reprezentanții ortodocșilor și greco-catolicilor transilvăneni. O bună parte a intelectualității românești nu era de acord cu aceste conflicte, fiind conștientă de rolul celor două biserici în mișcarea națională a românilor. De cele mai multe ori neînțelegerile erau cauzate de interese economice sau sociale. Aceste diferende se vor aplatiza; în anul 1860 mitropolitul Suluțiu va fi primit de către episcopul Andrei Șaguna la Sibiu, iar în 1861 mitropolitul Suluțiu i se organizează o intrare triumfală la Brașov.

Aurel Mureșianu preia conducerea destinelor publicației „Gazetei Transilvaniei” în anul 1877, la solicitarea tatălui său, Iacob. Cariera sa de jurnalist nu a rămas fără implicații profunde în viața întregii provincii. Iată ce spunea poetul Octavian Goga despre marele brașovean: „Răposatul patriarh al presei din Ardeal, ale cărui articole le citeam zilnic cu profundă venerație în tinerețea noastră, avea însușirile care-l predestinau rolului de îndrumător al opiniei publice la noi [...]. Toate faptele politice care se săvârșeau în vremea lui îi purtau pecetea individuală. Nu era comentatorul care vine în urmă, ci, la cele mai multe ocazii, autorul gândului inițial. În acest chip, fie că la Viena fonda societatea «România Jună», fie că scria articole la revistele din străinătate sau contribuie acasă la întemeierea vechiului Partid Național, fie că făcea închisoare politică la Cluj sau compunea Memorandul către împărat, Aurel Mureșianu era în acțiunea permanentă a evoluției unui popor și din călimara lui se ridica binecuvântare cotidiană necesară și fructificatoare ca pâinea cea de toate zilele”⁴.

În 1883, „Gazeta” se va transforma în publicație cu profil religios. Aurel Mureșianu va trece la editarea acesteia cu alfabet latin, începând cu primul număr din 1884, care apărea în fiecare zi lucrătoare, în afara zilelor de duminică și de sărbători, publicația va ajunge chiar și în casele țăranilor români și va fi cel mai ieftin ziar din cuprinsul monarhiei austro-ungare.

Odată cu noua formă de apariție (cu frecvență cotidiană) „Gazetei” i se schimbă formatul: a devenit mai mare, cu un conținut mai bogat și un tiraj care

⁴ Valer Rus, *Un proiect al Memorandului românilor se află la „Casa Mureșenilor” din Brașov*, în „Gazeta Transilvaniei”, nr. 3988, Brașov, GT Press, 2003, p. 4.

depășea perioada anterioară, bucurându-se de creșterea numărului de cititori și abonați.

În 1887 Aurel Mureșianu înființează și o tipografie la Brașov pentru tipărirea „Gazetei”, unde se vor tipări, în anii următori, broșuri, diferite cărți și alte tipuri de publicații.

„Gazeta de Transilvania” luptă pentru dezvoltarea conștiinței naționale la românii de pretutindeni, pentru păstrarea limbii române și pentru realizarea unității culturale și naționale, pentru progresul României moderne.

„Foaie pentru minte, inimă și literatură” îndeplinește un rol important în dezvoltarea culturii românești. În paginile ei sunt dezbătute, în spirit iluminist, probleme legate de emanciparea culturală și politică a poporului român, de afirmarea individualității prin limbă și cultură; publicația încurajează literatura originală (pe lângă traduceri din alte literaturi), stimulează culegerea folclorului, realizează o legătură mai strânsă între scriitorii români de pe întreg cuprinsul țării.

George Barițiu, în întreaga activitate literară, se îndreaptă spre „izvorul nesecat” care era cultura populară, orientarea sa fiind asemenea celei pe care o aveau Vasile Alecsandri și Alecu Russo. Încă de la 1838, scria: „Poftim pe toți fiii românilor cei înțelegători, din toate patriile ca să nu-și pregete de aci înainte de a însemna și a aduna din gura și din conversația cu poporul nostru felurimi de obiceiuri vechi, povestiri, care ar avea ceva însemnare istorică [...] precum și cântece populare, proverbur, ziceri originale românești”⁵.

George Barițiu, ca și Mihail Kogălniceanu în „Dacia literară”, așază la temelii literaturii culte creațiile folclorice, publicând, în numărul din 29 ianuarie 1839, „poesii populare” trimise și semnate de Fodor András (sunt creații culte inspirate din folclor, folosind versul trohaic de 7–8 silabe și rima împerecheată, precum și imagini populare; punctul de pornire, primul vers, e luat din cântecele populare, căci întreaga poezie nu e decât dezvoltarea ideii sintetizate în aceasta: „De n-ar fi ochi și sprâncene / Inima mea nu mi-ar geme...”) și cântece populare din Sibiu. El recomandă culegătorilor să le păstreze „neschimbate, așa cum se află în gura poporului, în munți, în văi, în șesuri și oriunde”⁶.

În anul 1840 publică o colecție modestă de proverbe în „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, care înscria în programul ei de activitate și cercetarea culturii populare. În trei numere ale revistei pe anul 1840 este pus în valoare un corpus de 65 de proverbe, cu proveniență oltenească, mai larg, muntenească.

Prioritatea în colectarea materialului aforistic se explică prin faptul că proverbele „sunt cele mai apropiate de cântărire dintre toate speciile folclorice, fiind folosite curent împreună cu limba care le vehiculează”⁷.

⁵ „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, nr. 39, Brașov, Tipografia Johann Gött, 1838.

⁶ Idem, în I. Hangiu, *Dicționarul presei literare românești 1790–1990*. Ediția a II-a revizuită și completă, București, Editura Fundației Culturale Române, 1996, p. 198.

⁷ Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 55.

Se știe că începutul în adunarea materialului folcloric paremiologic și enigmatic se manifestă încă de la începutul deceniului al 4-lea al secolului al XIX-lea și este asociat preocupărilor filologice ale lui Timotei Cipariu, care a promovat și cercetarea folclorului, cu deosebire pentru valoarea lui ca document lingvistic.

În „Gazeta Transilvaniei” din 21 aprilie 1840, etnograful G. Pitiș descrie pentru prima dată sărbătorile organizate de Juni în Săptămâna Luminată astfel:

„Sărbătorile Paștilor le petrecurăm mai mult în zăpadă și ploaie, abia a treia zi se îndreptară ceva și nouri, încât puturăm fi de față la petrecăniile cele vesele ale Junilor români, care pe cât sunt de vechi, pe atâta și de simple; dar poate magnetul curiozității are ceva atragere către a lor simplitate. Căci Miercurea cea luminată face o sărbătoare pentru toate națiile și religiile Brașovului. Sute de oameni de toată plasa se adună să vadă cum trec tinerii călări pe dinaintea porților cetății, sub comanda vătafului lor, înarmați cu pistoale și ploști și petrecuți de câteva glasuri de muzică, care de mulțimea norodului privitor mai nu se aud.

În acest chip își fac ei veselia deplin în toată săptămâna cea luminată în deosebite locuri cum: luni într-o grădină, marți într-un deal la Cruce, miercuri se coboară la Pietrele lui Solomon (un munte), în chipul mai sus arătat, cu brazi călări și se așează nu departe de cetate, joi și duminică în așa numitul Groaveri”⁸.

Etnograful G. Pitiș afirma că nu există nicio tradiție la românii din Șchei în legătură cu apariția obiceiurilor Junilor. În același articol din „Gazeta Transilvaniei” care relatează despre obiceiurile Junilor din 1840 aflăm că „de când și prin cine s-au început aceste petrecăni și ce istorisire au, de vom lăsa fabula la o parte, nimeni nu ne știe spune”⁹

Profesorul brașovean Nicolae Sulică se ocupă cu originea Junilor în legătură cu originea românilor din Șchei¹⁰ și susține că ar fi o reminiscență a unei vechi organizații militare, datând de pe când strămoșii Trocarilor de astăzi locuiau în sudul Dunării. După descălecarea la Brașov, „vechea instituție politică militară s-a transformat în obiceiul mai mult de caracter religios al Junilor”.

Etnograful Ion Mușlea, originar din Șchei, demonstrează cu argumente istorice și etnografice originea obiceiului Junilor care a apărut în cadrul comunității românilor din Șchei ca o manifestare a cetei feciorilor sau a Junilor. Ceata Junilor era constituită anume pentru organizarea sărbătorilor din Săptămâna Luminată și își înceta activitatea în Duminica Tomii, când se desfășura parada călare.

O interpretare recentă ne arată că Junii sunt tinerii din cadrul comunității șcheienilor care, odată constituiți în ceata de feciori, îndeplinesc anumite ritualuri și organizează sărbătorile cerute de tradiție. Astfel, toate evenimentele din Săptămâna Luminată – Îvestirea șerjilor, Mersul cu strochitul, Marșea cu plăcinte,

⁸ G. I. Pitiș, *Sărbătoarea Junilor la Paști*. Obicei particular al Românilor din Șchei, Brașov, în „Gazeta Transilvaniei”, nr. 17, Brașov, Tipografia Johann Gött, 1840, p. 65.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Nicolae Sulică, *Câteva reflexiuni asupra originii românilor brașoveni*, apud „Gazeta Transilvaniei”, nr. 187–194, Brașov, Tipografia Aurel Mureșianu, 1898.

Parada călare din Duminica Tomii de azi trebuie căutate numai în tradiția Junilor Tineri, care de fapt sunt inițiatorii și păstrătorii acestei serbări, unică în România¹¹.

Putem afirma că G. Pitiș îmbrățișează întreaga viață populară a marelui cartier românesc al Brașovului. El debutează cu *Nunta în Șcheiu până la 1830*, continuă apoi cu *Jocurile de petrecere*, contribuția sa fiind prețioasă din două puncte de vedere: el continuă prezentarea vieții populare a Șcheilor, completând imaginea ei, dar descrie și „jocurile” oamenilor maturi. Importanța pe care o atribuie acestor lucrări reiese și din faptul că a ținut să le publice în mai multe rânduri în paginile revistei „Gazeta Transilvaniei”¹². Textul despre *Juni* a fost publicat separat și în broșură¹³.

Îndemnat de exemplul lui Ion Pop-Reteganul, în 1890, Pitiș trimite trei povești la „Gazeta Transilvaniei”. Prima se intitulează *Ioan*, a doua, *Povestea lui Dumnezeu*, și a treia, *Cei trei frați*. Redăm textele celor trei povești amintite, pentru prima poveste nu avem consemnate numele informatorului, locul și nici data culegerii; povestitorul celei de a doua se numește Neculae Manoli și a fost culeasă la 23 octombrie 1890; cea de-a treia este spusă de același informator și a fost auzită în Galați, în martie 1891.

Ioan

„Un împărat și o împărăteasă n-aveau copii. La bătrânețe, au un băiat. Ursitoarele l-au rânduit să moară spânzurat când va împlini 19 ani. I-au făcut un iatac numai al lui, așa ca să treacă întâi prin odaia împăratului și a împărătesei. Băiatul întreabă de ce este atâta jale în palat? Îl lămuresc. Ca să înceteze jalea, el pleacă. Face tot milostenii, până ajunge sărac, să ceară de pomană. Ajunge în altă împărăție, unde împăratul avea numai o fată. Cere și la curtea lui de pomană. E dat afară. Fata împăratului cere lui tată-său să-i dea haine feciorului și să vină și a doua zi. Vine îmbrăcat. Fata îl descoase și-l bagă slugă la curte, la bucătărie. Împăratul îl pune să-i citească o carte, pe care nimeni n-o putuse citi. Era hotărât ca celui care v-a putea s-o citească, să-i dea fata și jumătate din împărăție. Feciorul de împărat citește. La jumătatea cititului, împăratul îl oprește, se ridică și îl pune pe el pe tron. Feciorul le spune atunci cine este el și că va muri la 19 ani. Se logodește cu fata. Ioan trebuia să-i ajungă la o nuntă. Întârziind, împăratul îl caută și-l găsește în grădină, pe jos, cu brațele întinse. Un băiat vine cu o panglică și vrea să-l spânzure pe Ioan. Împăratul îl scapă și-l duce în palat. Trecuse ceasul rău (la 19 ani). Se hotărăsc să facă nunta, dar mai întâi, Ioan se duce să le spună părinților săi că a scăpat. Apoi se face nuntă mare cu veselie”¹⁴.

Povestea lui Dumnezeu

„Un țăran foarte sărac s-a dus să se bată cu Dumnezeu și să-i ceară socoteală pentru ce dă boierilor bogăție și copii puțini, iar săracilor sărăcie și copii mulți. Întâlnindu-l pe

¹¹ Alexandru Stănescu, *Tradițiile Junilor din Șcheii Brașovului și Brașovechi*, Brașov, Agenția Metropolitană pentru Dezvoltare Durabilă Brașov, 2017, p. 10.

¹² „Gazeta Transilvaniei”, nr. 65–67 (*Nunta*); nr. 114–117 (*Jocuri de petrecere* [în Șchei]); nr. 79, 85, 91 (*Sărbătoarea Junilor*), Brașov, Tipografia Aurel Mureșianu, 1888, 1888, 1890.

¹³ G. I. Pitiș, *Sărbătoarea junilor la Paști. Obicei particular al Românilor din Șchei, Brașov*, Brașov, Tip. A. Mureșianu, 1890, 38 p.

¹⁴ „Gazeta Transilvaniei”, 53, nr. 118, Brașov, Tipografia Aurel Mureșianu, 1890.

Dumnezeu, acesta îi dă o masă fermecată, care putea sătura o mulțime de oameni cu fel de fel de bunătați. Țăranul, în drum spre casă, se oprește la cumătru-său, popa, și-i arată masa. Popa îl amețește cu băutura și peste noapte îi schimbă masa. Ajuns acasă, țăranul crede că l-a înșelat Dumnezeu și pleacă iar să-l bată. Dumnezeu îi dă un măgar care făcea galbeni. Țăranul pleacă cu măgarul, se oprește la popa, popa îi schimbă măgarul. Acasă, țăranul iar se crede înșelat și pornește din nou să-l găsească pe Dumnezeu, ca să-l omoare. Dumnezeu îi dă atunci o măciucă fermecată, de aur, care – la o vorbă – ciomăgea fără milă. Ajuns cu măciuca la poă, popa i-o schimbă. Înainte de a pleca acasă, țăranul pune măciuca la încercare, dar măciuca nu se mișcă. În schimb, se mișcă și iese din lada popii măciuca cea năzdrăvană și începe să-l bată pe popă, până ce-i dă țăranului masa și măgarul fermecat. Întors acasă, țăranu trăiește în bogăție și numeni nu se poate atinge de el, nici polițai, nici prefect, nici oaste, nici împărat, fiindcă-l apăra măciuca cea fermecată¹⁵.

Cei trei frați

„Un tată cu trei feciori avea numai un plug. La moarte, le lasă plugul: stricați-l și faceți din el trei coase, să vă hrăniți cu ele. Fac coasele și pleacă. Ajung la un câmp de pâne neângrijit și încep să cosească. La prânz, un nor cu un zmeu îi ia la întrebări și-i cheamă să mănânce. Cel mic e de părere să nu meargă, că le va da carne și sânge de om. Cei mari se duc. Cel mic îi spune zmeului că în viața lui n-a mâncat carne și n-a băut vin. Iar se apucă de lucru. Seara îl cheamă la culcare. Cel mic nu vrea să se ducă la culcare. Zmeul avea trei fete. Frații cei mari s-au culcat, ca și zmeul. Cel mic a furat biciul cu puterea zmeului, apoi le-a pus pe fete în locul fraților și le-a mai pus și căciulile lor în cap. Zmeul taie capetele fetelor.

Frații fug cu căciulile fetelor în cap, ajutați de biciul fermecat.

A doua zi, se duc la împăratul și le dă slujbe. Celui mic îi dă slujba cea mai bună. Ceilalți frați, invidioși, îl părăsc împăratului, c-a zis că poate aduce calul zmeului. Băiatul plânge, nu vrea, dar totuși pleacă. Ajungând la cal, acesta îl cheamă pe zmeu. Băiatul se face o furnicuță, apoi iarăși om și pleacă cu calul. Pârât că poate aduce cloșca cu puii de aur, o aduce. Îl aduce și pe zmeu: se face un unchiaș bătrân; se duce la zmeu; îi spune că vra să-și facă un butoi, ca să treacă peste foc. Pune pe zmeu să încerce butoiul. Îl închide în butoi. Îl duce împăratului. Îl arde în butoi; ard și frații. Cel mic moștenește averea zmeului¹⁶.

O colaborare deosebit de importantă la „Gazetă” din anul 1890 o constituie foiletonul *Mocani în Șchei*¹⁷, în care sunt consemnate însemnări despre păstorit din cartierul românesc al Brașovului.

În „Foaie pentru minte, inimă și literatură” din iunie 1848 au apărut, semnate cu pseudonim, poeziile *Deșteptarea României* și *Hora Ardealului*, varianta a *Horei Unirii* a lui Vasile Alecsandri, precum și *Răsunet (Deșteaptă-te, române!)* de Andrei Mureșanu, devenit imn național, urmat de *Proclamația* de la Izlaz a revoluționarilor munteni. Așadar, colaborarea scriitorilor din cele trei provincii românești, cerință formulată de Mihail Kogălniceanu în *Introducția* la „Dacia literară” din 1840 „românii să aibă o limbă și o literatură comună pentru toți”, este realizată.

Ion Heliade Rădulescu, Gheorghe Asachi, George Barițiu și Mihail Kogălniceanu au pus bazele presei politice și literare. Prin traduceri limba română

¹⁵ *Ibidem*, 54, nr. 91, 1891.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, nr. 141, Brașov, Tipografia Aurel Mureșianu, 1890.

s-a îmbogățit, fiind vorba de o „reromânizare” a ei, iar prin culegerea de poezii populare a lui V. Alecsandri limba și-a găsit adevăratul ei izvor și curs normal¹⁸.

Hora Unirii a poetului Vasile Alecsandri a fost cântată de toți românii și a constituit un moment important în istoria și cultura românilor. Visul lui Alecsandri – „Hora noastră cea frățească/Pe câmpia românească” – sau al lui Eminescu – „De la Nistru pân’ la Tisa” – s-a împlinit în anul 1918: la 27 martie Sfatul Țării de la Chișinău a hotărât Unirea Basarabiei cu România, la 28 noiembrie Consiliul Național din Bucovina a aprobat Unirea Bucovinei cu România și ca încununare a întregirii de hotare, Marea Adunare Națională de la Alba Iulia a decretat la 1 Decembrie 1918, Unirea Transilvaniei și a Banatului cu patria-mamă.

În anul 1857, Atanasie Marienescu, avându-l drept model pe Alecsandri, se adresa cărturarilor ardeleni, îndemnându-i „să le culeagă producții literare cum poate mai originale, să nu adauge de la sine nimic, nici să le schimonosească, să le descrie curat”¹⁹.

În anul 1859, Iosif Hodoș publică un cântec pe temă populară din repertoriul copiilor: „Mămăruță, ruță, suiete-n căruță”²⁰.

Ion Pop-Reteganul trimitea ziarului povești încă din anul 1874. Dăm câteva exemple: *Dreptatea și strămbătatea*²¹, *Crăiasa zânelor*²², *Din miturile românilor*²³.

În anul 1891, în paginile „Gazetei Transilvania” I. Pop Reteganul publică foiletonul *Cum își crește românul pruncii?*, în care descrie mai ales jocurile de copii²⁴.

În numeroase variante dovedesc frecvența motivului ardelean al invocării doinei. Ca exemplificare reproducem o variantă dintr-un capitol ce poartă titlul *Iubire de familie*, publicată de I. Duma în „Gazeta Transilvaniei”:

„Tângui-m-aș, tângui, / Tângui-m-aș și n-am cui, / Tângui-m-aș la străin, / Până mâne satu-i plin. / Tângui-m-aș codrului, / Dar codrul acum nu-i verde / Și pe mine nu m-a crede. / Făr’ m-oi lăsa pân’ la vară / Și-oi ieși la câmp afară, / Când vor crește dedeței / Și m-oi tângui la ei, / Ca la niște frați ai mei. / Când vor crește viorele / Și m-oi tângui la ele, / Ca la surorile mele.”²⁵

În paginile „Gazetei” întâlnim o variantă a unui blestem culeasă de Iuliu Moldovanu:

„Bădiță, bădița meu, / Ajungă-te dorul meu, / Unde-a fi locul mai rău. / În mijlocul târgului, / Pe spatele murgului. / Murgul să se poticnescă, / Drept în cap să te zvârlească. / Frunză verde și-o nuia, / Blăstămat-ai, mândra mea, / Acuma să blăstem eu: / Să te facă Dumnezeu / Să șezi

¹⁸ Școli, ziare și reviste românești în orizont european apud I. Hangiu la 80 de ani, *O viață închinată școlii și presei românești*, București, 2005, p. 96.

¹⁹ „Gazeta Transilvaniei”, nr. 92, Brașov, Tipografia Johann Gött, 1857, p. 372.

²⁰ „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, nr. 22, Brașov, 1859, p. 179–180.

²¹ „Gazeta Transilvaniei”, nr. 28, Brașov, Tipografia Theodor Alexi, 1883.

²² *Ibidem*, nr. 205–208, Brașov, Tipografia Theodor Alexi, 1885.

²³ *Ibidem*, nr. 24, 248, 249, Brașov, Tipografia Aurel Mureșianu, 1888.

²⁴ *Ibidem*, nr. 32, Brașov, Tipografia Aurel Mureșianu, 1891.

²⁵ I. G. Bibicescu, *Poezii populare din Transilvania*. Ediție îngrijită de Maria Croicu. Prefață de I. C. Chițimia, București, Editura Minerva, 1970, p. 99-100.

toată ziua-n prag / Cu ața băgată-n ac; / Niciodată să nu-mpungi / Până nu suspini și plângi. / Frunză verde de păsulă, / Asta încă nu-i destulă, / Ci să-ți iei o bătă-n mână / Și să te duci la fântână / Anumărând pietrele, / Rupându-ți măgelele; / Strângându-ți măgelele, / Să-ți rupi și degetile. / Nouă sute bani din pungă / La doftorii să nu-ți ajungă, / Șase boi ca păunii, / Să ți-i mănec doftorii.”²⁶

Nu lipsesc din paginile „Gazetei” nici cântecele bătrânești; amintim baladele *Gruia lui Novac* și *Stoian și Vidra*. Tema: *fata răpită de turci*, este cea cântată mai mult în baladele poporului român din toate Țările Române. Exemplificăm cu o variantă culeasă la Biia de Toma Simu, învățator, și publicată în „Gazeta Transilvaniei”:

„La poartă la Țarigrad, / Tânăr voinic s-a-nsurat, / Tânără fat-a luat. / Au trăit două trei zile / Ș-a-nceput a o muștra, / Da’ și el și mamă-sa. / Ea din gură așa-i grăia: / Bărbate, nu mă muștra, / Nici tu, nici mama ta. / Mâne-i târg la Baia Mare / Și m-oi face de vânzare / Și frumos io m-oi găta, / Cu haine de la maica: / Tot hăinițe de anglie, / Din umeri până-n călcăie. / Nici vorba n-a isprăvit / Și la târg a nimerit. / A-le-le, fecior de sârb, / De ce-ai scos nevasta-n târg? / Ori ai scos-o de vânzare, / Sau doară de fală mare? / N-am scos-o de fală mare, / Că am scos-o de vânzare, / Că mi-e legat capu-n dare. / Spune-mi prețul cât-l cei. / Numai trei sute de lei. / Spune-mi capul banilor ? / Trei sute de bani mărunți. / Apoi suie-ți-o-n căruț. / El din grai așa grăia: / Nevăstuță, draga mea, / Că bani pentru tine-am dat, / Dară nu te-am întreat, / Că tu de ce viță ești ? / Io-s de vița banului, / Din țara Ardealului. / El din grai așa grăia: / Nevăstuță, draga mea, / Mai na bani pe cât ți-am dat, / Du-te-napoi la bărbat.”²⁷

Am identificat în „Gazetă” și 4 texte care conțineau exerciții de limbă²⁸.

De asemenea conține un bogat material privitor la snoava populară românească care a cunoscut o mare răspândire și pătrundere în mase în toate regiunile țării.

Exemplificăm cu două snoave atestate în Muntenia și Transilvania:

Păcală și finanții

„Vânturînd țara dintr-un colț în celălalt, de unde, de unde nu, fișticase Păcală un sac de duhan și-acuma era în drum cătră casă cu el, când necuratul îi scoate un finanț în cale.

- Ce duci în sac, omule ?
- Lână, să nu-ți fie cu supărare.
- O fi, dar dacă aș vedea-o ?
- Că-i vede-o, dacă mi-i ajunge, răspunse Păcală. Zicând acestea o ia la tâlpășiță de pârâiau cele nojițe.

Finanțul simți mirosul duhanului și-l luă în goană și mi-l goni tot într-un suflet până în satul cel mai aproape, care era chiar sub un deal. Păcală cum ajunge în casa cea dintâi grăiește,

²⁶ *Ibidem*, p. 74–75; vezi și Sabina Ispas și Doina Truță, *Lirica de dragoste. Index motivic și tipologic*, IV (S–Z), București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1989 „Colecția națională de folclor”, S 1–270 Blesteme, S 266, p. 102.

²⁷ *Ibidem*, p. 247–248; vezi și Al. I. Amzulescu, *Balada familială. Tipologie și corpus de texte poetice*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1983 „Colecția națională de folclor”, VIII. Soții, 130 (287) Nevasta vândută, Tip II: De obicei fata Banului, vândută din cauza soacrei rele (Transilvania), p. 74–77.

²⁸ „Gazeta Transilvaniei”, nr. 193, Brașov, Tipografia Aurel Mureșianu, 1891.

ce grăiește, așează duhanul, ia țintra stăpânului casei și ieșind la uliță se pune pe vetrița de sub gard. Încă nu apucase să șază bine, când și vede pe finanț pe deal coborând în fuga mare către sat. Nu trecură două minute, finanțul țop lângă el.

– Bună hodina de Dumnezeu.

– Noroc și sănătate.

– N-ai văzut trecând pe-aci un om cu un sac în spate?

– Ba văzui unul chiar adinte; pasă-mi-te numai pasă pe cărarușa asta către pădure, că îndată-l ajungi.

Finanțul o întinde mai departe, iar Păcală luându-și lîna, își văzu de cale, care era chiar în partea potrivnică de ceea ce o arătase finanțului.²⁹

Filozofia vieții

„Trăia într-o vreme, undeva o babă afurisită, care în viață nu-și prea stricase papucii pe drumul bisericilor.

După ce îngropase vreo cinci soți, trăia acum singură, ca un huhurez răzlețit, tot amarnică și cîrcotașă, neputându-se îndulci nimeni din bunul ei, adunat de cei cinci bărbați petrecuți.

Un om mai cu trecere în sat, de cuvântul căruia asculta și baba cea amarnică, măcar la... zile mari, se încercă odată s-o povățuiască:

– De ce nu crești un nepot, pe lîngă d-ta, să nu fii chiar singură, la o vîrstă ca asta? Și apoi, mai știi, ți-o fi și de-un ajutor mai tîrziu, cînd nu vei mai putea...

Baba cea înăcrită îl privește chiondorîș, și, ridicînd de un umăr, își strîmbă gura cu neîncredere:

– Eu, să cresc un nepot! Eu să-mi iau în casă pe salba dracului?

Și aici, vrăjitoarea naibii, repetă ridicarea din umăr și strîmbătura cea urîță din gură, zicînd înțepată:

– Decît să cresc un nepot, mai bine hrănesc și ridic un purcel, că purcelul îți unge botul... la urmă, pe cînd nepotul numai ți-l rupe... după ce l-ai crescut mare.³⁰

În concluzie, perioada prezentată, din istoria „Gazetei Transilvaniei”, relevă rolul pe care oamenii de cultură transilvăneni, animați de sentimente patriotice și de un profund atașament față de cultura națională, l-au avut în afirmarea și propășirea limbii, culturii și civilizației românești, ca argumente pentru unitatea spirituală, creatoare de gândire și simțire a românilor, în provinciile istorice.

²⁹ *Ibidem*, nr. 17, Brașov, Tipografia Aurel Mureșianu, 1890, p. 6.

³⁰ *Ibidem*, nr. 84, Brașov, Tipografia Aurel Mureșianu, 1909, p. 6.

NUMĂRĂTOAREA OILOR ÎN MĂRGINIMEA SIBIULUI: INTRODUCERE ÎN STUDIUL TRANSMITERII CULTURALE*

MARIN CONSTANTIN

Accounting for the Sheep in Mărginimea Sibiului Area: an Introduction to the Study of the Cultural Transmission

In three village communities from the Mărginimea Sibiului area (Tilișca, Poiana Sibiului, and Jina), all of them famous for the pattern of transhumance, the management of pastoral ownership makes use of a customary system of accounting the flocks of each local herder. The anthropological interest of such system consists in its intergenerational character, which has important implications for the study of cultural transmission in the framework of local structures and relationships of kinship. We will proceed to a graphic representation of the shepherding insignias of property and genealogical belongingness, as well as their analysis in accordance with the data of specialized literature.

Keywords: *cultural transmission, transhumance, pasoral signs of ownership, Mărginimea Sibiului, Romania*

Cuvinte-cheie: *transmitere culturală, transhumanță, semne pastorale de proprietate, Mărginimea Sibiului, România*

În trei comunități sătești din Mărginimea Sibiului (Tilișca, Poiana Sibiului și Jina), toate renumite pentru practica transhumanței, administrarea proprietății pastorale relevă un sistem cutumiar de evidență a turmei fiecărui oier. Interesul antropologic al acestui sistem constă în caracterul său intergenerațional, cu implicații importante pentru studiul transmiterii culturale în cadrul structurilor și relațiilor locale de rudenie. În cele ce urmează, avem în vedere reprezentarea grafică a însemnelor pastorale de proprietate și apartenență genealogică, precum și discutarea acestora în raport cu datele literaturii de specialitate.

PENTRU O TEORIE A TRANSMITERII CULTURALE

Dacă este îndeobște convenit faptul că transmiterea culturală „se petrece, într-o măsură însemnată, în cadrul grupurilor, de la părinți la copii, și de la culturi-

* Textul de față este un rezultat al proiectului de cercetare *Archive Files of Transylvanian Transhumance*, desfășurat de autor cu sprijinul generos al Firebird Foundation for Anthropological Research, în anii 2015–2016. Autorul adresează mulțumirile sale calde instituției amintite, precum și interlocutorilor săi din teren, asumând totodată întreaga responsabilitate pentru cele scrise aici.

„mamă la culturi descendente”¹, aceluiși fenomen îi este totuși recunoscută proprietatea unui „fel de transmitere diferită de ceea ce este produs de o manieră intergenerațională, prin gene”².

În temeiul cercetărilor arheologice și etnografice, transmiterea intergenerațională a unor caracteristici culturale este reprezentată prin „clase afine” de referenți etnografici și strămoșul lor imediat (*synapomorfi*), ce sunt distincte de restul trăsăturilor ancestrale „păstrate în comun de ansamblul lineajelor înrudite” (*symplesiomorfi*)³. În acest domeniu, cunoașterea antropologică valorifică o bază crescândă de date privind cultura materială, spre pildă la nivelul unor contribuții despre uneltele din piatră⁴, ceramică⁵, coșuri împletite⁶, texte scrise⁷, țesături⁸, instrumente muzicale⁹ etc. Distribuția geografică și istorică a unor asemenea abordări este (în mod corespunzător) amplă, de la siturile paleoindiene mezolitice din sud-estul Statelor Unite ale Americii¹⁰ și așezările neolitice de pe Valea Merzbach, în

¹ Mace Ruth, Clare J. Holden, *A phylogenetic approach to cultural evolution* [O abordare filogenetică a evoluției culturale], în „Trends in Ecology and Evolution”, Vol. 20 (3), 2005, p. 116–121; Mark Collard, Jamshid J. Tehrani, *Phylogenesis versus Ethnogenesis in Turkmen Cultural Evolution* [Filogeneză versus etnogeneză în evoluția culturală turkmenă], în Ruth Mace, Clare J. Holden and Stephen Shennan (eds.), „The Evolution of Cultural Diversity. A Phylogenetic Approach [Evoluția diversității culturale, O abordare filogenetică]”, London: UCL Press, 2005, p. 109–131.

² Michael J. O’Brien, John Darwent, Lyman R. Lee, *Cladistics is Useful for Reconstructing Archaeological Phylogenies: Paleoindian Points from the Southeastern United States* [Utilitatea cladisticii în reconstrucția filogeniilor arheologice: vârfuri de săgeată peleoindiene din sud-estul Statelor Unite], în „Journal of Archaeological Science”, Vol. 28, 2001, p. 1115–1136.

³ Michael J. O’Brien, Lyman R. Lee, *Cultural Phylogenetic Hypothesis in Archeology: Some Fundamental Issues*, în Ruth Mace, Clare J. Holden and Stephen Shennan (eds.), „The Evolution of Cultural Diversity. A Phylogenetic Approach [Evoluția diversității culturale, O abordare filogenetică]”, London: UCL Press, 2005, p. 87–110.

⁴ Robert Foley, Marta Mirazón Lahr, *Mode 3 Technology and the Evolution of Modern Humans* [Tehnologie mod 3 și evoluția oamenilor moderni], în „Cambridge Archaeological Journal”, Vol. 7 (1), 1997, p. 3–36.

⁵ Mark Collard, Stephen Shennan, *Processes of Culture Change in Prehistory: a Case Study from the European Neolithic* [Procese de schimbare culturală în preistorie: un studiu de caz din neoliticul european], în Colin Renfrew and Katie Boyle, „Archaeogenetics: DNA and the Population Prehistory of Europe [Arheogenetica: ADN-ul și preistoria populațiilor europene]”, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 2000, p. 89–97.

⁶ Peter Jordan, Stephen Shennan, *Cultural transmission, language and basketry traditions amongst the California Indians* [Transmitere culturală, limbă și tradițiile împletitului de coșuri printre amerindienii din California], în „Journal of Anthropological Archaeology”, Vol. 22, 2003, p. 42–74.

⁷ Matthew Spencer, Elizabeth A. Davidson, Adrian C. Barbrook, Christopher J. Howe, *Phylogenetics of artificial manuscripts* [Filogenetica manuscriselor reproduse], în „Journal of Theoretical Biology”, Vol. 227, 2004, p. 503–511.

⁸ Mark Collard, Jamshid J. Tehrani, *art. cit.*

⁹ Ilya Tëmkin, Niles Eldredge, *Phylogenetics and Material Cultural Evolution* [Filogenetica și evoluția culturală materials], în „Current Anthropology”, Vol. 48 (1), 2007, p. 146–153.

¹⁰ Michael J. O’Brien, John Darwent, Lyman R. Lee, *art. cit.*

Germania¹¹, până la grupurile de turkmeni din secolele XVIII–XX din Turkmenistan și ținuturile nordice ale Iranului și Afganistanului¹², laolaltă cu comunități ale ultimelor veacuri din Letonia, Lituania, Estonia și Finlanda¹³ etc.

Într-un asemenea demers, munca de reconstrucție intervine cel mai adesea asupra transmiterii verticale, văzută ca o „continuitate a moștenirii [culturale]” de-a lungul generațiilor, diferențiată fiind ca atare de „simpla continuitate istorică”¹⁴, precum și în raport cu circulația „orizontală” a trăsăturilor prin procesele de migrație sau negoț¹⁵. Principiul de bază în identificarea transmiterii culturale este că, din moment ce „[grupurile de] făuritori de unelte se încrucișează și transmit informația altor făuritori de unelte”, evidențele arheologice și etnografice – de exemplu, vârfurile paleoindiene de săgeți – „au fost cândva parte a fenotipurilor umane în același mod în care scoicile, dinții și oasele fosilizate au aparținut unor fenotipuri”¹⁶.

Posibila „coincidentă” dintre transmiterea genetică și cea culturală este evidențiată în chip similar cu referire la deprinderea țesutului ca meșteșug de la mamă la fiică, printre turkmeni¹⁷. Potrivit unei ipoteze¹⁸, existența unor „mecanisme de izolare” – precum diferențele de limbă, etnocentrismul și violența intercomunitară – ar favoriza filogeneza, ca o „ramificație” [branching] a evoluției culturale, în fond „rezultatul descendenței cu modificare dintr-un ansamblu ancestral”, spre deosebire de etnogeneză, prin intermediul căreia „o nouă configurație culturală apare prin combinarea [blending] unor elemente a două sau mai multe ansambluri contemporane”¹⁹.

În consecință, studiul transmiterii culturale se sprijină în mod esențial pe niște „contingențe istorice” (omologii) ce diverg de acele trăsături ce își au originea în

¹¹ Mark Collard, Stephen Shennan, *art. cit.*

¹² Mark Collard, Jamshid J. Tehrani, *art. cit.*

¹³ Ilya Tëmkin, Niles Eldredge, *art. cit.*

¹⁴ Michael J. O’Brien, John Darwent, Lyman R. Lee, *art. cit.*

¹⁵ Ruth Mace, Mace Pagel, *The comparative method in anthropology* [Metoda comparativă în antropologie], în „Current Anthropology”, Vol. 35, 1994, p. 549–564.

¹⁶ Michael J. O’Brien, John Darwent, Lyman R. Lee, *art. cit.*

¹⁷ Mark Collard, Jamshid J. Tehrani, *art. cit.*; în cazul țesutului din Asia de Sud-Est vezi și Christopher D. Buckley, *Investigating Cultural Evolution Using Phylogenetic Analysis: The Origins and Descent of the Southeast Asian Tradition of Warp Ikat Weaving* [Investigarea evoluției culturale prin folosirea analizei filogenetice: originile și filiația tradiției sud-asiatice a țesăturilor Warp Ikat], în „PLoS ONE”, Vol. 7 (12), 2012.

¹⁸ W. H. Durham, *Applications of evolutionary culture theory*, în „Annual Review of Anthropology” Vol. 21, 1992 *apud* Mark Collard, Stephen Shennan, Jamshid J. Tehrani, *Branching, blending, and the evolution of cultural similarities and differences among human populations* [Ramificație, contopire și evoluția similarităților și diferențelor culturale în populațiile umane], în „Evolution and Human Behavior”, Vol. 27, 2006, p. 169–184.

¹⁹ Mark Collard, Stephen Shennan, *art. cit.*

alte procese decât descendența (omoplasii)²⁰. Dintr-o asemenea perspectivă, tradițiile sunt înțelese drept „lineaje ce pot exista la diferite scale”, așa cum lineajele sunt practic niște „pattern-uri de descendență genealogică”²¹. Articularea inter-generațională a tradițiilor corespunde unor realități etnografice precum specializarea meșteșugărească, endogamia și conflictele intertribale²², „așezările non-comerciale”²³, „schimbul intercultural redus”²⁴.

PRECIZĂRI TERMINOLOGICE

Textul de față este redactat ca o contribuție etnografică românească la studiul antropologic al transmiterii culturale. Am reflectat recent asupra relevanței pe care mai multe tipuri de artefacte – ceramica, icoanele, ouăle încondeiate, țesăturile populare etc. – o au în constituirea unor tradiții strămoșești ca „pattern-uri evolutive” ale comunităților rurale românești sau etnic-minoritare din țara noastră. Am susținut atunci că „[...] asemenea documente pot fi investigate mai departe în ipoteza unor caractere culturale, susceptibile de a conține și exprima peste timp elemente ale unei identități reziliente a grupului originar, în pofida transformărilor istorice ale descendenților săi”²⁵.

Am amintit mai devreme distincția teoretică dintre synapomorfii și symplesiomorfii cu privire la „adâncimea” genealogică a unor trăsături culturale moștenite de cineva de la ascendenții săi imediați și, respectiv, cu cei distribuiți într-o rețea mai largă de familii sau neamuri înrudite. Este vorba, în fond, de o diferențiere a „caracterelor omologice derivate, împărtășite ca atare de doi sau mai mulți referenți și antecesorul lor comun recent, nu însă și de altcineva”, în raport cu acele „caractere omologice ancestrale care „coboară” în originea unui lineaj dincolo de strămoșul cel mai direct al unui anumit referent”²⁶. Într-o formulare cu un conținut biologic, reluat însă și în studiile de filogenie culturală, omologiile și omoplasii (definite prin referire la similarități de structură ce derivă dintr-o origine comună și, respectiv, din convergențe non-evolutive) sunt caracteristici de

²⁰ Carl P. Lipo, Michael J. O'Brien, Mark Collard, și Stephen J. Shennan, *Cultural Phylogenies and Explanation: Why Historical Methods Matter* [Filogenii culturale și explicație: relevanța metodelor istorice], în Carl P. Lipo, Michael J. O'Brien, Mark Collard, and Stephen J. Shennan (eds.), „Mapping Our Ancestors: Phylogenetic Methods in Anthropology and Prehistory [Cartografierea strămoșilor noștri: metode filogenetice în antropologie și preistorie]”, New Brunswick, NJ: Transaction, 2006, p. 3–17.

²¹ Michael J. O'Brien, Lyman R. Lee, *art. cit.*

²² Mark Collard, Jamshid J. Tehrani, *art. cit.*

²³ Mark Collard, Stephen Shennan, Jamshid J. Tehrani, *art. cit.*

²⁴ Ilya Tëmkin, Niles Eldredge, *art. cit.*

²⁵ Marin Constantin, *Introducere în caracterizarea ancestrală a culturilor etnografice din România*, în Andrei Kozma, Cristiana Glavce, Constantin Bălăceanu-Stolnici (coordonatori), „Antropologie și Mediu”, Colecția „Zilele Rainer”, București, Editura Niculescu, 2014, p. 346–363.

²⁶ Michael J. O'Brien, John Darwent, Lyman R. Lee, *art. cit.*

un alt ordin decât analogiile (ce exprimă similarități legate de funcția acestor trăsături, indiferent de similaritatea structurală subiacentă)²⁷.

În paginile următoare, vom avea în vedere transmisibilitatea unor trăsături culturale semnificative pentru menținerea și perpetuarea oieritului sud-transilvănean de-a lungul mai multor generații. În acord cu terminologia de specialitate, vom desemna asemenea trăsături drept niște caractere care, depinzând de amplitudinea temporală și socială a „semnalului filogenetic” pe care acestea îl poartă, pot fi ancestrale (caractere însemnate cu roșu în continuare, cu o frecvență prelungită pe durata mai multor generații și grupuri înrudite), și derivate (cu o frecvență documentată doar de la o generație la alta). În anumite situații, vom descrie și analogii între tipuri agnatice și cognatice de înrudire.

INVENTARUL SEMNELOR PASTORALE DE PROPRIETATE ÎN TILIȘCA, POIANA SIBIULUI ȘI JINA

În articolul pe care l-am citat (vezi nota 25), m-am referit – printre celelalte evidențe etnografice ale transmiterii culturale – și la semnele de proprietate pastorală ale neamurilor din satul Tilișca (județul Sibiu), relevând atunci trăsăturile „contabilicești” și successorale ale unor asemenea „iscălituri” populare. Despre economia pastorală a acestei comunități românești sub-carpătice am scris pe larg cu alte prilejuri²⁸. Fără a relua aici datele lucrărilor menționate, să spunem doar că (în cursul unei cercetări recente²⁹) am avut în vedere, alături de alte aspecte ale oieritului transhumant din Mărginimea Sibiului, și practica însemnării oilor prin creștături executate pe urechile acestora, așa cum această tehnică a fost și încă mai este întrebuițată la Tilișca, la Poiana Sibiului și la Jina.

Mărturiile a 60 de interlocutori din aceste centre binecunoscute ale transhumației din Carpați ne-au ajutat să întocmim un mic „inventar” al semnelor pastorale locale (Fig. 1), fără a pretinde nicidecum că bilanțul nostru ar putea cuprinde întreaga bogăție a acestei creativități grafice tradiționale. În așteptarea unui adaos de informație în această privință de la alte cercetări complementare cu cea de față, să contemplăm tabloul provizoriu al distinctivității avutului ovin printre tilișcani, poienari și jinari.

²⁷ Drew Rendall, Anthony Di Fiore, *Homoplasy, Homology, and the Perceived Special Status of Behavior in Evolution* [Omoplasie, omologie și statutul special perceput al comportamentului în evoluție], în „Journal of Human Evolution”, Vol. 52, 2007, p. 504–521.

²⁸ Marin Constantin, *Capitalism and Transhumance. A Comparison of Three Pastoral Ecotypes in Europe (1950–2000)* [Capitalism și transhumația: o comparație a trei ecotipuri pastorale din Europa], „New Europe College Yearbook”, 2004, p. 57–116; Marin Constantin, *Etnografia satului transilvănean Tilișca. Monografism și holism în antropologia culturală a unei comunități pastorale românești*, Bucureștii, Editura Etnologică, 2013.

²⁹ Marin Constantin, *Archive Files of Transylvanian Transhumance* (proiect susținut de Fundația Firebird pentru Cercetarea Antropologică), 2015–2016.

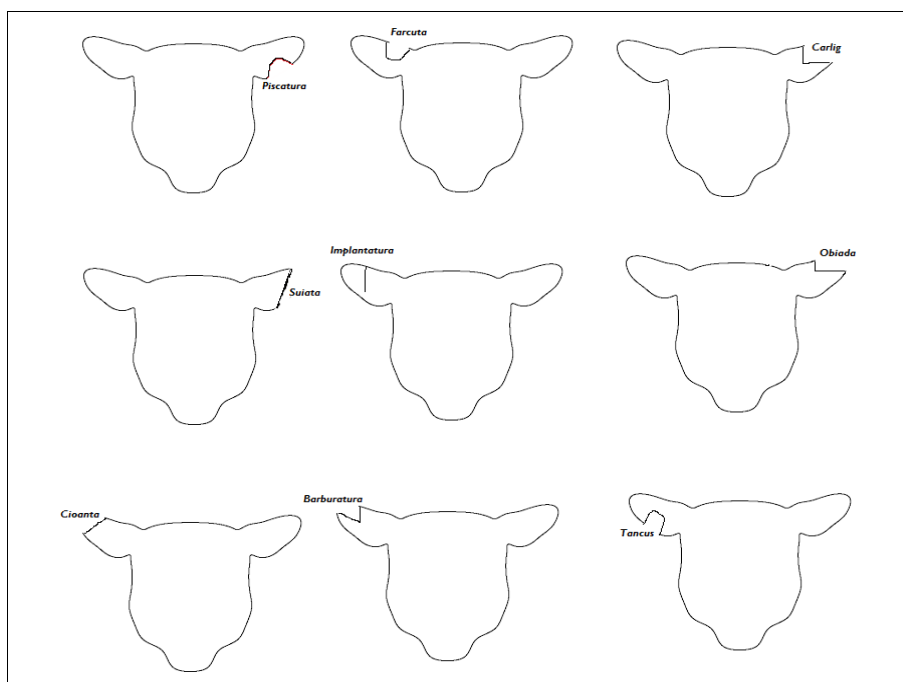


Fig. 1. Reprezentări ale semnelor pastorale de proprietate în Tilișca, Poiana Sibiului și Jina (2016)

Înainte de altă considerație, precizăm că atât terminologia semnelor reproduse mai sus, cât și design-ul corespunzător acestora sunt întâlnite în toate cele trei așezări examinate de noi, încadrându-se din acest punct de vedere într-un „tipar” regional al specializării multisekulare în păstorit a sătenilor mărgineni. Asemenea „configurări” de linii și forme pot particulariza o familie sau neam (aceasta fiind funcția lor practică), dar liniile sau formele respective sunt reluate și combinate în nenumărate variațiuni ce nu pot fi însușite în hotarele unei singure comunități (așa cum se poate întâmpla cu anumite modele decorative textile). Localnicii confirmă „permutabilitatea” inepuizabilă a sistemului lor de clasificare a mărcilor de proprietate ovină. În formularea bătrânului oier Constantin Vulcan din Poiana Sibiului,

„Aveam însemnate [oile], fiecare: semn la ureche. Aveam la urechea [oilor proprii] semnul meu, ălalalt avea semnul lui, ălălalt avea semnul lui... fiecare avea semnul lui, la ureche. Le tăiai urechea. Altul făcea o *pișcătură*, aicea; altul, făcea un *cârlig*... În fine, erau mai multe semne, [din] care puteai să-ți faci câte vrei! Fiecare, după cum a vrut el. Adică, dacă el a vrut să-și facă alt semn, și-a putut face alt semn, nu era o problemă!”

Ca o ilustrare a acestor spuse, semnul lui Constantin Vulcan (un *cârlig*, la urechea dreaptă a oii) este preluat doar de unul dintre cei patru fii ai săi (însă la urechea stângă!), în vreme ce un alt frate are drept semn o *pișcătură*, iar ultimii doi frați, câte o *fărucă* (unul, la urechea dreaptă, și celălalt, la urechea stângă...) (Fig. 2).

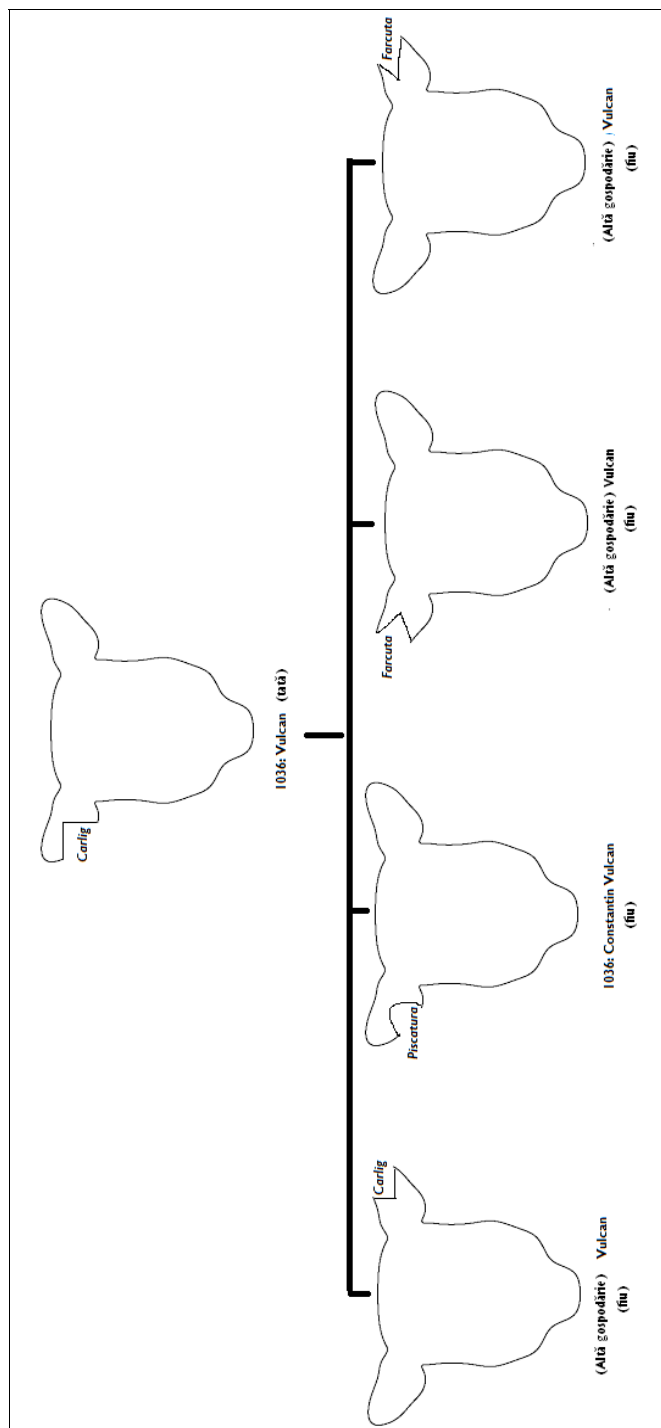


Fig. 2. Semnele de proprietate ale familiei Vulcan (Poiana Sibiului, nr. 1063).

Este apoi de reținut faptul că mărcile tradiționale de proprietate sunt gestionate (și conservate ca atare) la nivelul familiilor sau gospodăriilor de oi, aparținând așadar „patrimoniului” lor privat, și nu administrației publice (așa cum este cazul cu „crotaliile” folosite în prezent ca mijloc de identificare a oilor ca bun impozabil). Prin urmare, semnele pastorale reglementează niște relații sociale și economice din interiorul grupurilor genealogice locale, precum și între acestea, însă nu în raport cu autoritățile de stat și în afara legislației oficiale. Cu alte cuvinte, reprezentările pe care oierii le fac pe urechile propriilor animale au un caracter cutumiar, evocând fie „litera și spiritul” unui drept arhaic de dinaintea organizării statale românești, fie „instrumentarul” și „probatoriul” unor procedee empirice de soluționare a „pricinilor” ivite zi de zi în apropierea, în posesia sau în înstrăinarea turmelor de oi.

CARACTERE ANCESTRALE ȘI DERIVATE ÎN TRANSMITEREA CULTURALĂ INTERGENERAȚIONALĂ ÎN: TILIȘCA, POIANA SIBIULUI ȘI JINA

Orice prezentare concisă a practicii însemnării urechilor oilor în Mărginimea Sibiului va evidenția funcția de identificare și diferențiere a acestora, precum și originea sa strămoșească. În cuvintele lui Toma Miclăuș din Tilișca,

„Aveam semnul meu, la urechile [oilor]. Le și cunoșteam! [Semnele] din moși-strămoși, așa [transmise]... Când întârcam mieluseii, de țineam noi de prăsilă, făceam semne la ureche; fiecare, semnul nostru: el semnul lui, eu semnul meu, se deosebea... Se mai și nimereau semnele, dar le cunoșteam.”

Interlocutorul nostru subliniază caracterul personal al acestor mărci, precum și o aptitudine „mnemotehnică” în a discerne (fără mijlocirea vreunui „gestionar” local) între semnele proprii și cele ale altui oier. Interesul „cărții de vizită” a lui Toma Miclăuș (Fig. 3) constă în chiar particularitățile de „predare – primire” a unor asemenea „grafeme” de la părinte către cei doi fii. Pot fi astfel observate în cele de mai jos atât o trăsătură „ancestrală” (*cârligul* sau *obiada*), preluată doar de unul din fiii lui Toma Miclăuș, cât și niște caractere „derivate” ale fiecăruia dintre frați în comparație cu tatăl lor (*fărcața* și, respectiv, *șuiata*); o altă trăsătură – *pișcătura*, deși preluată și ea de la părinte de unul dintre feciori – se deosebește de *cârlig* prin aceea că este crestată de fiu la urechea dreaptă, nu la cea stângă, ca în situația tatălui (Fig. 3).

Deși „inventarea” unuia sau altuia dintre grupurile de semne pastorale răspunde în mod preponderent unei exigențe de diferențiere ce vizează în primul rând pe frați, există totuși posibilitatea ca fiii unui proprietar de oi să preia aidoma niște mărci părintești. În familia Cunțan din Jina (potrivit lui Pavel Cunțan, de la gospodăria nr. 1190), cei doi frați mențin astfel nealterate caracterele ancestrale (Fig. 4), fără ca acest lucru să afecteze treburile de la stână ale vreunuia dintre ei:

„Aveam la urechea stângă, noi, semn la oile noastre... două *pișcături* (se spunea), tăiate în ureche... Deci... ai scos atâta, rămânea un pic de-ăsta [două degete, deschise în unghi de 45°], și se cunoștea: „Ăsta e semnul meu!” (două *pișcături*, la stânga...) Noi, la părinți, [am avut] același semn, fiecare [frate]...”

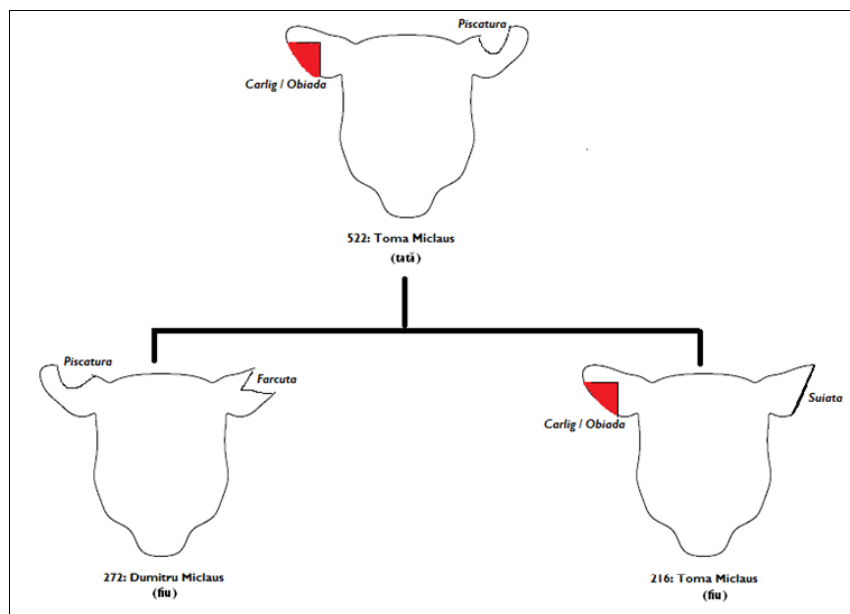


Fig. 3. Semnele de proprietate ale familiei Miclăuș (Tilișca, nr. 522)

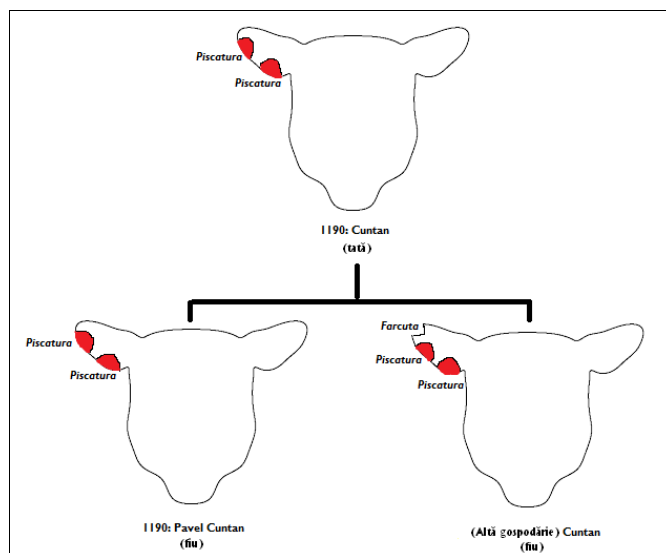


Fig. 4. Semnele de proprietate ale familiei Cunțan (Jina, nr. 1190)

Cel mai adesea, oierii mărgineni insistă asupra calității intergeneraționale a însemnelor pastorale proprii, ca o mărturie a experienței lor îndelungate, dar și a conlucrării și solidarității lor familiale de durată într-o asemenea muncă. Iată, de pildă, modul în care datina amintită este explicată „tehnic” și atribuită social în gospodăria Banciu din Tilișca:

„Aveam semne, la urechea oilor. De copii, părinții ne dădeau oi. Ziceam: «Să-mi fac semn!», «Oaia [aceea] e a mea!» Când te făceai mai mare, când se-apropia căsătoria, îți făceai semn, aparte, tăiai un pic din ureche, cum vroiai, dar să nu se lovească la fel unul [frate] cu altul. Aia căutam noi, să nu se lovească unul cu altul. Unul făcea așa, altul... în fine, din bătrâni...”

În diagrama corespunzătoare mărturiei de față (Fig. 5), un caracter ancestral – *pișcătura* la urechea dreaptă a oii – este preluat de Vasile Banciu de la bunicul său patern și, totodată, încredințat de acesta către fiul său; *pișcătura* este și un semn al unchiului patern al lui Vasile Banciu; în sfârșit, Vasile Banciu și al său fecior împart o *pișcătură* la urechea stângă a oilor proprii, ceea ce devine un caracter derivat în raport cu celelalte rude.

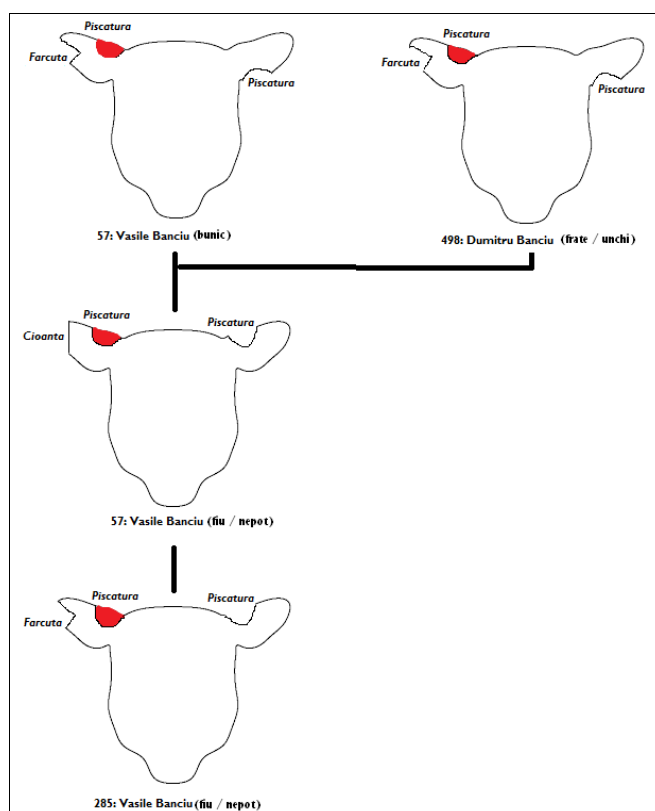


Fig. 5. Semnele de proprietate ale familiei Banciu (Tilișca, nr. 57).

Într-un alt caz (tot în Tilișca), Vasile Bratu evocă astfel linia agnatică de moștenire a turmelor, de la bunic până la feciorii săi:

„Aveam semn la ureche, [pentru] fiecare oaie. [...] Tata a avut semnul ăsta, la ureche, cum s-ar spune, eu am avut același semn, și tot așa l-am ținut... și la copii, acum, tot la fel, ăsta semn la ureche. Și le mai și boiam, câte-o boială, așa, una roșie, una neagră, așa... Le mai și boiam, dar aia [vopseaua] ținea numai până le tundeai, știi; semnul la ureche era cât trăia oaia.”

Și de această dată, reprezentarea grafică a unui atare atașament ocupațional relevă prezența aceleiași trăsături – *pișcătura* – la bunicul patern, ego (Vasile Bratu), fratele acestuia, și unul dintre fiii ego-ului. Singurul caracter derivat din lista referenților amintiți este o *obiadă* ce definește pe celălalt fiu al ego-ului (Fig. 6). Ca o observație privind funcția diferențială a acestor mărci, ego-ul preia *pișcătura* de la urechea dreaptă a oilor tatălui său, adăugându-și o nouă *pișcătură* (caracter derivat), la urechea stângă (spre deosebire de fratele său, ce rămâne doar cu *pișcătura* dintâi). În continuare, ego-ul încredințează unuia dintre fii, *pișcăturile* de la ambele urechi, ceea ce face din ele deopotrivă niște caractere ancestrale.

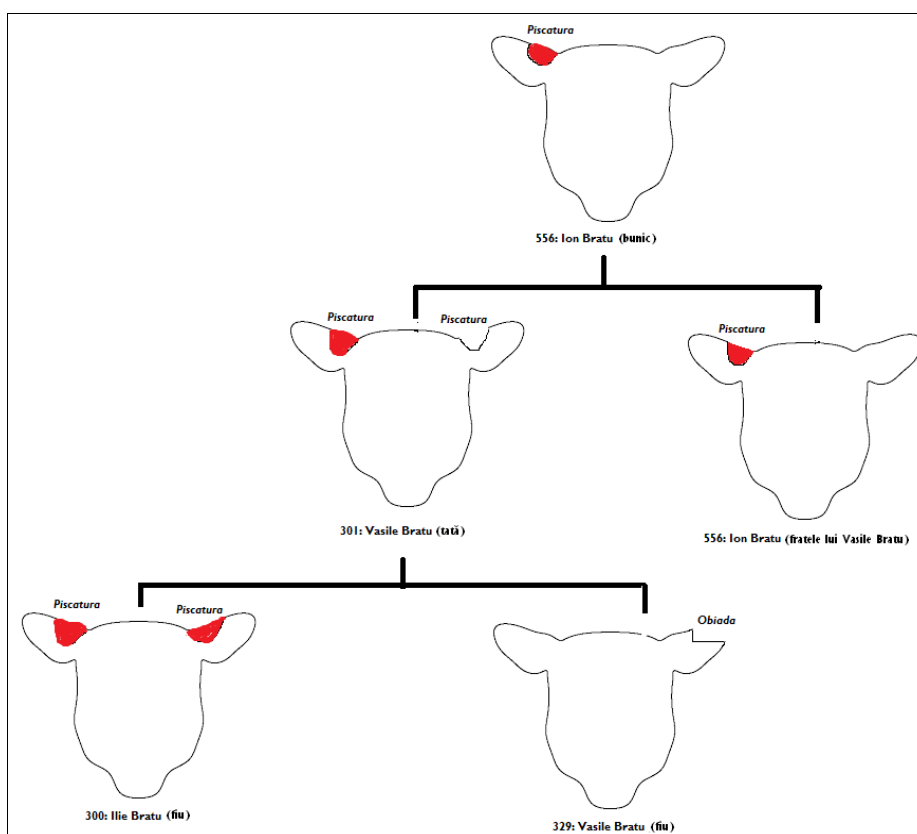


Fig. 6. Semnele de proprietate ale familiei Bratu (Tilișca, nr. 301).

Deși perpetuarea semnelor pastorale de proprietate este însoțită cu regularitate de modificarea unora dintre ele de la o generație la alta, se poate întâmpla totuși ca același caracter ancestral – unul singur! – să fie transmis intact între părinți și fii. Acesta este cazul unei familii Dobrotă din Poiana Sibiului, cu al său însemn succesoral – *pișcătura* la ambele urechi ale oilor – păstrat întocmai, de la bunic la ai săi doi nepoți (Fig. 7). Dumitru Dobrotă – părinte al celor doi fii – descrie astfel unul din acele (ne)cazuri care impun oierilor locali controlul riguros al mărcilor proprii:

„Fiecare aveai semnul tău, la ureche [oii], așa, care se știa... Fiecare aveai... făcut la ureche, cunoșteai, dă'l dracu'... nu se putea... Mai și mureau... de exemplu, o lua lupul, ca fiecare... îți părea rău de animalul tău; când te duceai acolo, „Mi-a mâncat-o!”, o pipăiai la ureche: «Măi, e a mea, fir'ar al dracu'!»”

O asemenea împrejurare este poate concludentă pentru importanța conferită de proprietarii de oi conservării pe termen lung a ceea ce devine mărturie a însuși calității lor patrimoniale.

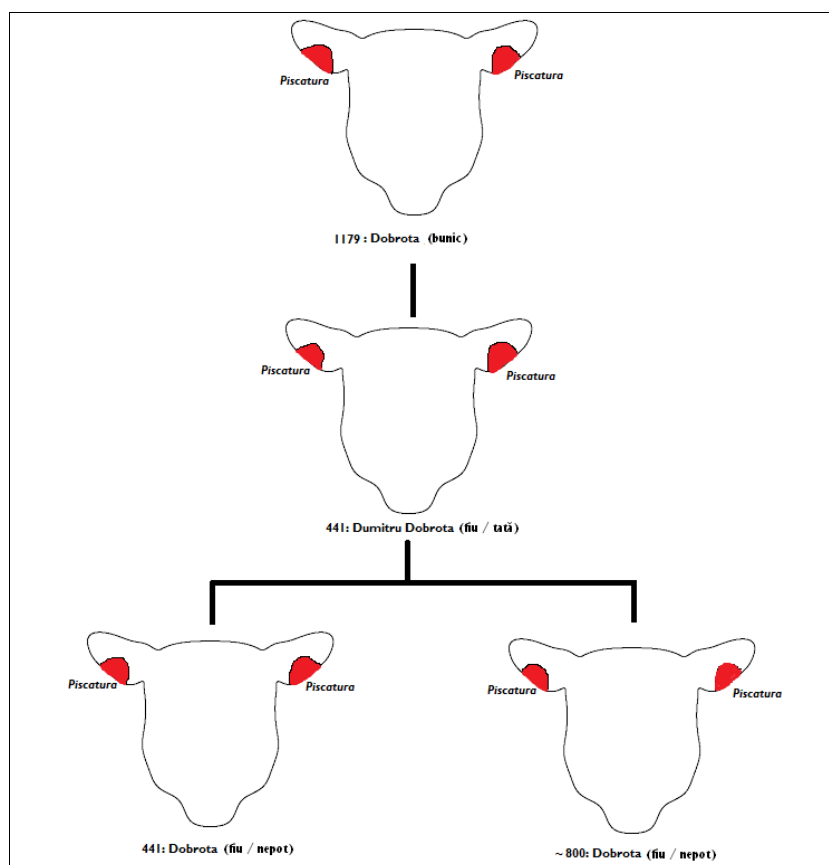


Fig. 7. Semnele de proprietate ale familiei Dobrotă (Poiana Sibiului, nr. 441).

Retenția unui caracter ancestral este nu doar rezultatul unui proces neîntrerupt de concedare și preluare între generații, ci și al unei „recuperări” atunci când – la nivelul unui anumit „leat” – acel caracter va fi fost (aparent) abandonat. Este ceea ce explică reprezentantul unei alte familii Dobrotă din Poiana Sibiului, referindu-se la (re)utilizarea semnului pastoral în devenirea a patru generații:

„Păi oile noastre aveau semnul lor. Fiecare stăpân, la ureche, avea un semn al lui. De exemplu, tata ne-a făcut nouă, fiecăruia, semn; eram patru frați, copii... «Semnul ăsta e-al tău...» Am copilașul ăsta (un nepoțel), acum e la noi aicea, că ei [feciorii lui ND] au rosturile lor, dar sunt duși amândoi acolo, la Satu Mare, și i-au făcut astă-toamnă... astă-iarnă, i-au însemnat 20 de mieluțe! Eu nu mai am oi, ale mele, la băiatul meu. Și i-au făcut [nepotului] semnul [pe] care-l aveam eu; și copilul știe că «E semnul lui bunicul!» Am zis că «Bă, uite... a făcut tătică-tău, semnul meu! Să ai grijă de el, că e semn cu noroc!»”

În expunerea sa, Nicolae Dobrotă accentuează atât rolul patern într-o „investire” succesorală („Semnul ăsta e-al tău...”) ce trebuie să mulțumească patru frați, cât și rolul aproape „curatorial” al unui nepot care află astfel că „E semnul lui bunicul!” – un cârlig la urechea stângă a oilor – și că, de aceea, trebuie să aibă „grijă de el” (Fig. 8).

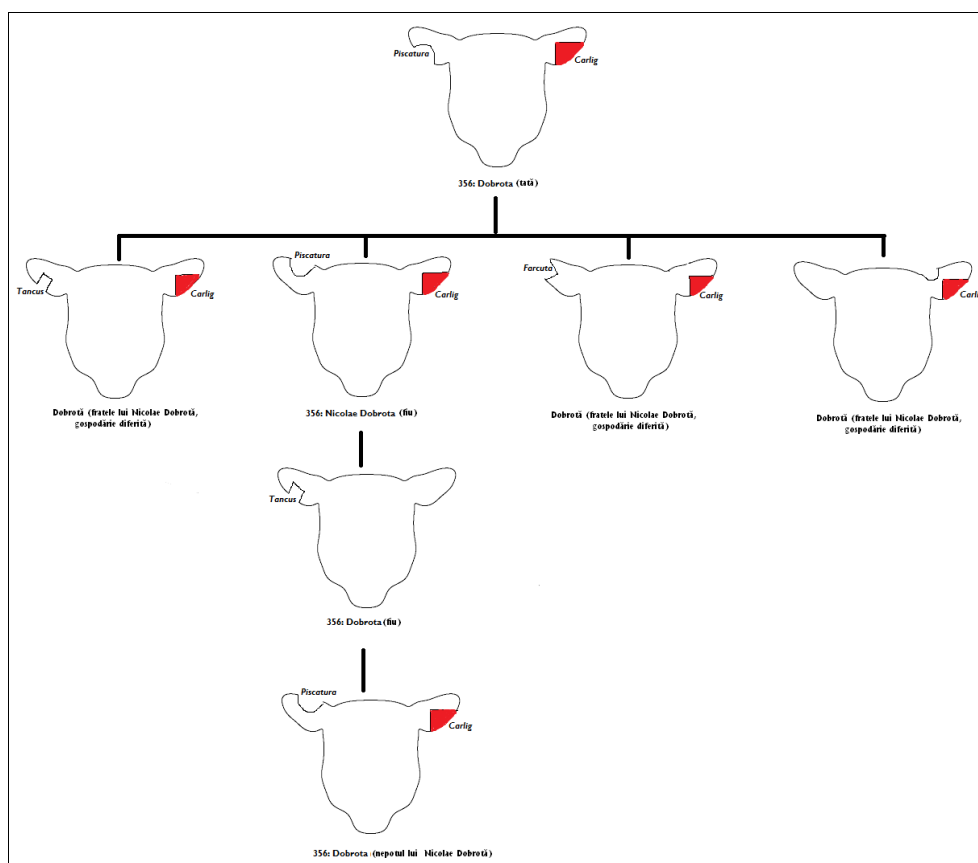


Fig. 8. Semnele de proprietate ale familiei Dobrotă (Poiana Sibiului, nr. 356).

Acest fapt survine în condițiile în care feciorii lui Nicolae Dobrotă își au „rosturile lor”, tot oierești; semnul pe care unul dintre aceștia îl conservă este o fărucă împărțită doar cu unul dintre unchi, însă un caracter derivat față de *cârlițul* părintesc.

Din cele arătate, transmiterea intergenerațională a semnelor de proprietate afirmă prin definiție autoritatea principiului agnatic în aceea că un caracter ancestral reflectă o linie masculină și îndeobște patrilocală de succesiune a numelui și bunurilor gospodărești. Preluarea aceluiași semn de proprietate de la ambii părinți nu poate fi altfel decât excepțională, ca bunăoară în situația descrisă de Simion Vingărzan din Jina:

„Păi, [pe semnele] alea nu le uit niciodată! Nu uit, cum o avut tatu, semnu’, de la mama, de la moșu... Au avut semne, cum să nu... Noi, când am mers cu oile la munte, am fost fiecare stăpân, cu semnul lui la oi. [...] La noi, au fost... numai aceea, așa... Aici e urechea, nu? Așa, aceea, la tatu, o *pișcătură* la dreapta; și la mama, au fost două de-astea, tot la dreapta... Uite-așa: la mama au fost două [*pișcături*], și la noi, una...”

Datele lui Simion Vingărzan conferă o importanță „memorială” egală moștenirii paterne și materne a unei *pișcături* plasată în partea inferioară a lobului urechii stângi a oilor, spre deosebire de o altă *pișcătură*, crestată la colțul aceleiași urechi (Fig. 9), precum și de un caracter derivat – un *cârliț* – înșușit de un frate al interlocutorului nostru; dat fiind aportul cognatic al celei dintâi *pișcături*, aceasta devine un caracter ancestral bilateral.

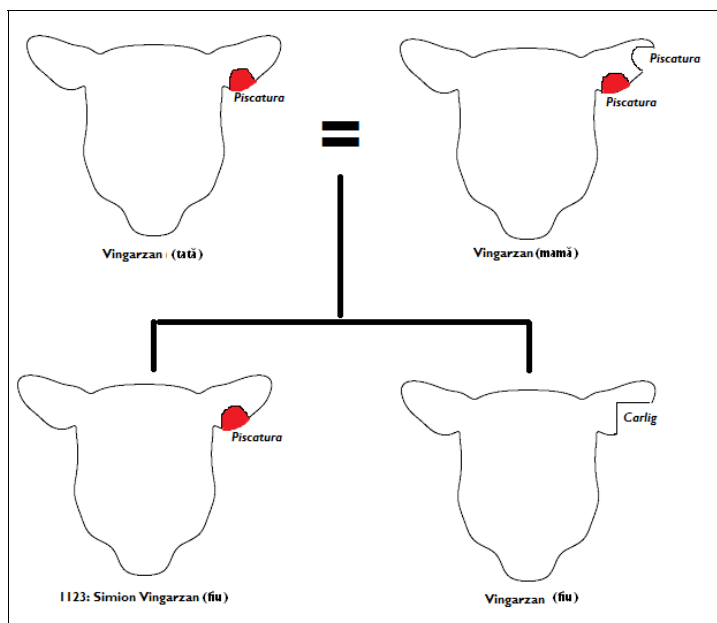


Fig. 9. Semnele de proprietate ale familiei Vingărzan (Jina, nr. 1223).

Cel mai adesea, „transferul” mărcilor pastorale de la părinți către ai lor descendenți urmează, așa cum am arătat, un sens patriliniar consfințit ca atare prin căsătorie și menținut ori schimbat în acord cu genul moștenitorilor. Potrivit Mariei Sterp din Jina,

„Fiecare om [proprietar de oi] avea buiala lui și semnul lui, la ureche... Era, de exemplu, *cârlig*... Cât am fost la părinți, avea *fârçuță* la urechea dreaptă, și *cârlig* la stânga... Și *cârligul* era de două feluri: *cârlig* în față, și *cârlig* înapoi (se tăia din ureche, așa, un colț, și-i spunea *cârlig*; iar dacă faceau *fârçuță*, tăiau așa, și rămâneau două [colțuri]). Și frații mai aveau deosebire, dacă nu erau toți laolaltă, la părinți (dacă erau necăsătoriți, erau toți în semnul părintelui; după ce se căsătoreau, fiecare își lua semnul lui).”

O narațiune ca aceasta exprimă cu claritate rostul genealogic asumat de „executorii” actului succesoral ce implică încredințarea șeptelului unei familii sau unui neam. După cum rezultă din imaginea asociată precizărilor Mariei Sterp (Fig. 10), continuitatea grafică a *pișcăturii* și *șuiatei* caracterizează pe soțului acesteia și pe tatălui său, fără a coincide cu vreunul din semnele familiei dintâi a interlocutoarei noastre (*cârligul* și *fârçuța*). În acest fel, „cât am fost la părinți” enunță pur și simplu (în cuvintele Mariei Sterp) regimul pre-marital al reprezentării proprietății pastorale, înlocuit după căsătorie de un alt repertoriu „auctorial”, cel al familiei soțului.

Circulația de ordin agnatic a însemnelor avutului pastoral poate fi restrânsă la doar doi referenți intergeneraționali, diferențiați astfel nu doar față de rudele cognatice, ci și față de ascendența patriliniară mai veche. Ion Muntean din Poiana

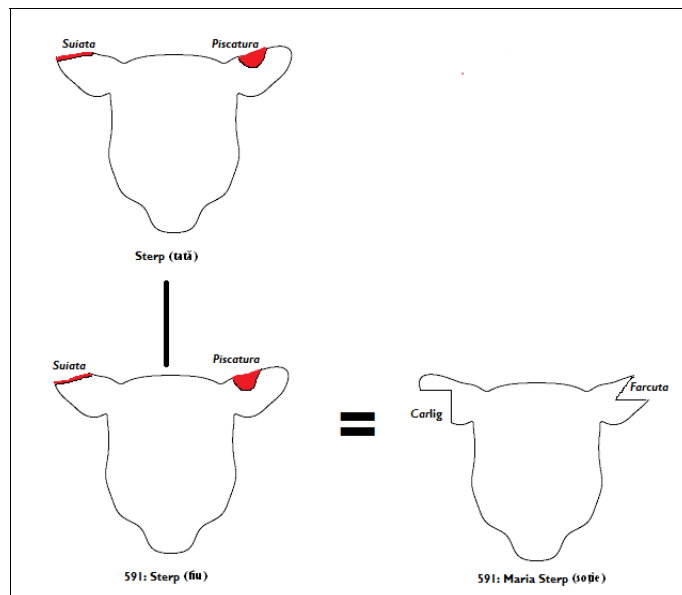


Fig. 10. Semnele de proprietate ale familiei Sterp (Jina, nr. 591)

Sibiului cuprinde în aceeași mărturie și dreptul fiecărui „stăpân” de turme în a-și marca oile după propria-i alegere, și faptul că, în principiu, este vorba de o cutumă strămoșească:

„Fiecare oaie are semne la ureche. Fiecare [oier] își avea semnul [pe] care îl dorea el, la toate oile lui. Îl luai de la bătrâni; oaia nu mai mărea urechea... tot urechea aia era!”

Într-adevăr, o asemenea „pecete” – pișcătura la urechea stângă – unește aici doar pe tată și fiu, o dată ce oile acestora nu mai reproduc șuiata bunicului patern, așa cum nu rețin *pișcătura* la urechea dreaptă și *cârligul* unui ginere al tatălui (Fig. 11).

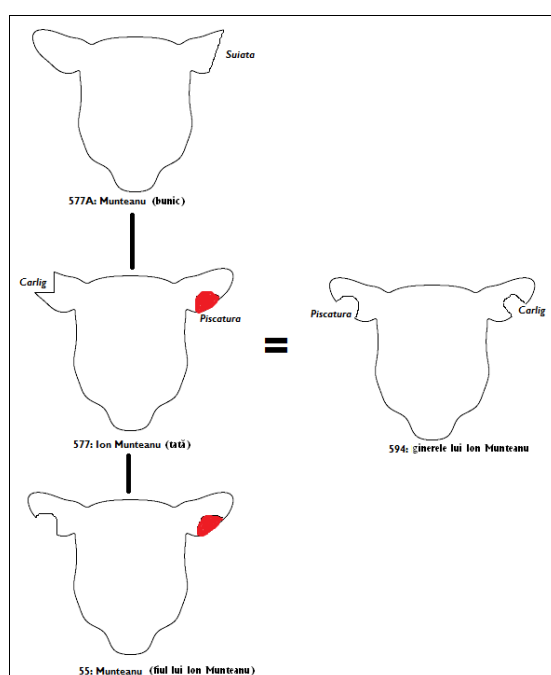


Fig. 11. Semnele de proprietate ale familiei Muntean (Poiana Sibiului, nr. 577 A).

TRANSMITEREA CULTURALĂ INTERGENERAȚIONALĂ LA NIVELUL ALTOR FORME DE ÎNRUDIRE DIN TILIȘCA, POIANA SIBIULUI ȘI JINA

În cele discutate anterior, ne-am referit în principal la cadrul paternal → filial al transmiterii culturale în comunitățile de oieri din Mărginimea Sibiului. Dat fiind că acest proces are implicații parentale mai largi, este necesar să luăm în considerare și alte relații de rudenie, ale căror trăsături pot întregi înțelegerea tehnicilor populare de identificare a turmelor de oi printre tilișcani, poienari și jinari. Vom avea în vedere, ca atare, exemple privind raporturile dintre frați, dintre

veri, dintre unchi și nepoți, precum și un caz de adopție – din perspectiva semnelor pastorale de proprietate.

Am constatat deja (vezi Fig. 2) maniera în care mai mulți frați hotărăsc să-și distingă turmele, unii față de ceilalți, și cu toții în raport cu părintele lor. Dincolo de particularitatea unei asemenea situații, diferențierea fraților din familiile mărginene ține seama în mod obișnuit de persistența unui/unor caractere ancestrale, în principiu la nivelul celui frate moștenitor al gospodăriei părintești. Uneori, recunoașterea acestei calități successorale pare contradictorie în narativitate și, respectiv, practica efectivă, așa cum se întâmplă în cazul lui Dan Pavel din Jina:

„Cunoșteam [oile] ca pe oameni! Cum cunosc pe oameni, așa cunoșteam și oile... Pe unele, le mai [scăpam], dar le cunoșteam noi, pe deasupra; când le alegeam, fiecare prindea oaia lui... Toate erau cu urechile tăiate, cu foarfeca, și făcut semn... La unul, îi spuneam *cârlig*, la unul îi spuneam *fârcuță*, la unul îi spuneam *pișcătură*... Când m-am căsătorit, am mai schimbat... am mai făcut un semn, ca să nu fie la fel cu ale lui tata.”

În reconstituirea grafică a însemnelor familiei sale, Dan Pavel indică totuși (în ceea ce-l privește) menținerea fidelă a caracterelor paterne – *fârcuța* și *cârligul* –, diminuate sau modificate de ai săi frați (dintre care al doilea mai păstrează doar *cârligul*, adăugându-și două *pișcături*, pe când cel de-al treilea își marchează oile cu doi *țâncuși*) (Fig. 12).

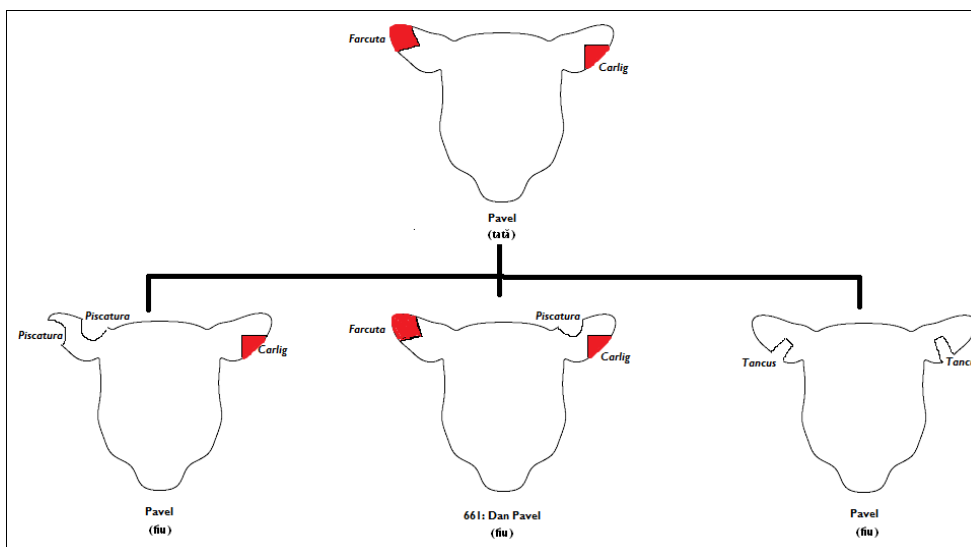


Fig. 12. Semnele de proprietate ale familiei Pavel (Jina, nr. 661)

Altcumva, proporția dintre frații ce aleg să conserve caracterele paterne este egală cu cea a fraților „non-succesori”, bunăoară în familia Șufană din Poiana Sibiului (Fig. 13).

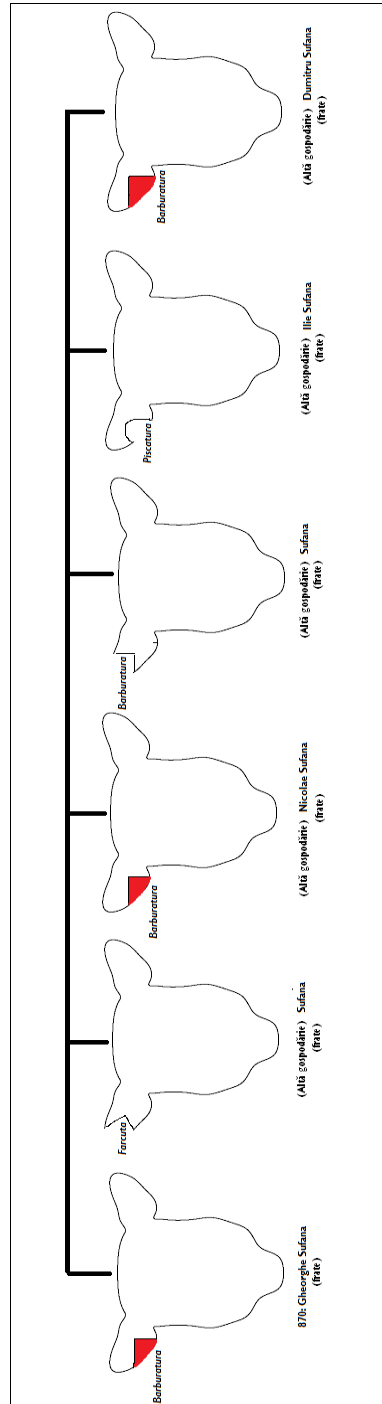


Fig. 13. Semnele de proprietate ale familiei Șufană (Poiana Sibiului, nr. 870).

Trei dintre cei șase frați Șufană duc așadar mai departe *barburatura* din bătrâni, crestată la urechea dreaptă jos a oilor lor, ceea ce nu este cazul unui al patrulea frate (a cărui *barburatură* este situată la urechea dreaptă sus), și nici al ultimilor doi frați (cu ale lor *fărcuță* și, respectiv, *pișcătură*) (Fig. 13). Autorul acestei „însemnări” (Gheorghe Șufană) subliniază funcțiile productive (comerciale) ale adoptării cutumei de către frații săi și de către sine însuși:

„A rămas fiecare cu semnul său. Le însemnai. Și când vindeai ceva, împărțai banii după cap de oaie: «Semnele aste-a ale cui îs?» Și la cheltuieli, tot așa.”

Mărturia lui Ioan Câmpean din Tilișca conturează, și ea, problematica împărțirii turmei părintești între frați, pe măsura căsătoriei fiecăruia dintre aceștia.

„Meseria oilor... [Este] Ceea ce am învățat de la tata. Tata o fost bătrân – că eu am fost ultimul băiat, al șaselea copil al lui tata! Cinci frați. Până ne-om însurat, am fost toți laolaltă. După ce ne-om însurat [individualizare a turmei], eu am fost cel mai mic dintre frați.”

În reprezentarea acestei „ieșiri din indiviziune”, interlocutorul nostru enumeră o seamă de caractere ancestrale (*implântătura* și *pișcătura*, în cazul uneia din familiile Câmpean, *obiada* și *implântătura*, în cazul celeilalte, înrudită cu cea dintâi), dar și particularitatea unui caracter aparent derivat (*pișcătura* de la gospodăria cu numărul 52), dar care coincide cu *pișcăturile* de la gospodăriile 526 și 46, crestate și ele la urechea stângă a oilor). Ioan Câmpean păstrează astfel nu doar semnul părintesc (*obiada*), ci și un semn al unchiului său patern și verișorului său de gradul I (Fig. 14).

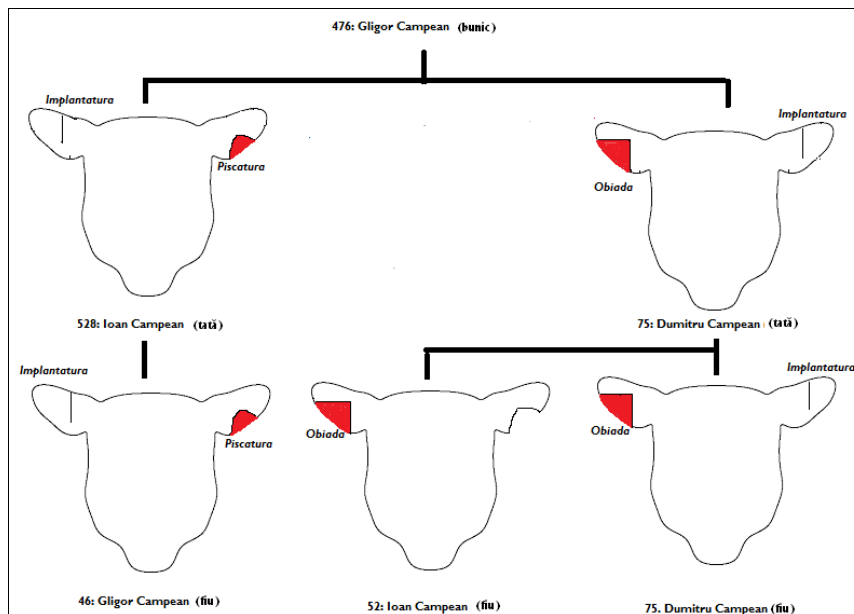


Fig. 14. Semnele de proprietate ale familiei Câmpean (Tilișca, nr. 75)

Am descris mai devreme și alte situații de similitudine a marcajului de proprietate între ego și unchiul patern (vezi Fig. 4 și Fig. 5), ceea ce ilustrează funcționalitatea acestui model de conlucrare între gospodării pastorale înrudite. Precizările narrative despre distinctivitatea semnelor pastorale nu pot eluda realitatea unei asemenea „articulații” productive a familiilor de oieri dintr-un neam. În cuvintele lui Ion Iancu din Jina,

„Aveam semn la urechi! Fiecare [tovarăș de oierit] își avea semnul lui: aia, *crestată*, altul, într-o parte, altul, într-alta... Fiecare. Și le mai și buiam: buială, pe spate, vopsite... Așa aveau și părinții. N-aveam toți la fel: unii însemnau urechea în față, altul, în spate... Făceau diferite semne. Fiecare, după ce s-a căsătorit, s-a mai dus [la gospodăria proprie], fiecare avea semnul lui! Ca să știe fiecare câte are.”

Dincolo de particularitățile grafice individuale, interlocutorul nostru susține că același set de caractere ancestrale – câte o *pișcătură* și o *fărucă*, crestate la aceleași urechi – sunt împărtășite de ego și cu tatăl său, și cu unchiul său patern (Fig. 15).

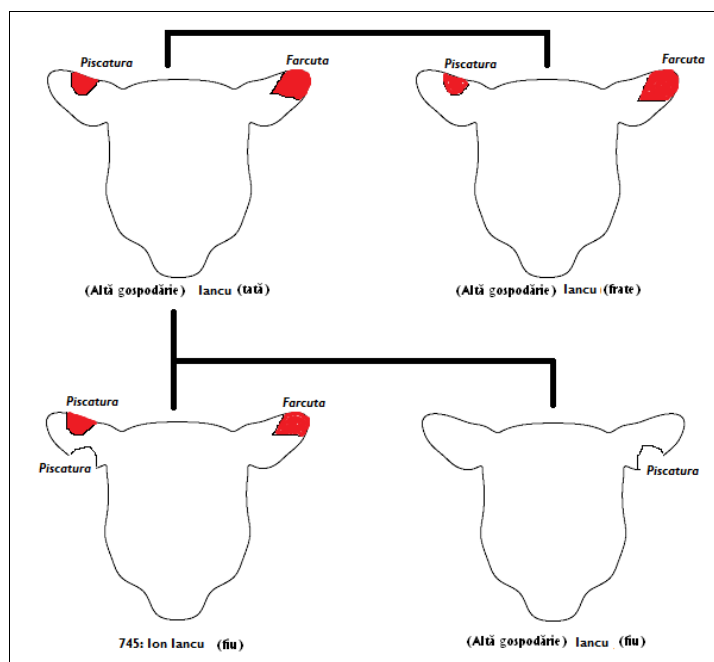


Fig. 15. Semnele de proprietate ale familiei Iancu (Jina, nr. 745).

Cu toate acestea, în asemenea exemple, este vorba nu atât de vreo structură „avunculară” specială, prin care unchiul patern să suplinească rolul tatălui, sau să se substituie acestuia, cât de expresia simbolică a unor necesități de organizare sau administrare a șeptelului în cadrul unui neam.

Am notat printre cazurile întâlnite în teren și o situație de adopție în care descrierea preluării semnelor de proprietate ovină nu diferă cu nimic de o filiație obișnuită:

„După armată, la 23–24 de ani, tatăl meu s-a îmbolnăvit, atunci, și am rămas cu semnul lui.”

Interlocutorul nostru – Dumitru Popa din Tilișca – se referă la acest act succesoral cu precizări similare cu ale multor alora din oierii locali („înstăpânirea” turmei părintești la începuturile maturizării, după întoarcerea din armată, și atunci când tatăl nu mai poate munci). Deosebirea constă în biografia aparte a lui Dumitru Popa, în aceea că el moștenește pe tatăl său adoptiv și gospodăria acestuia, nu pe tatăl natural (încă prezent ca referent al genealogiei de față) (Fig. 16).

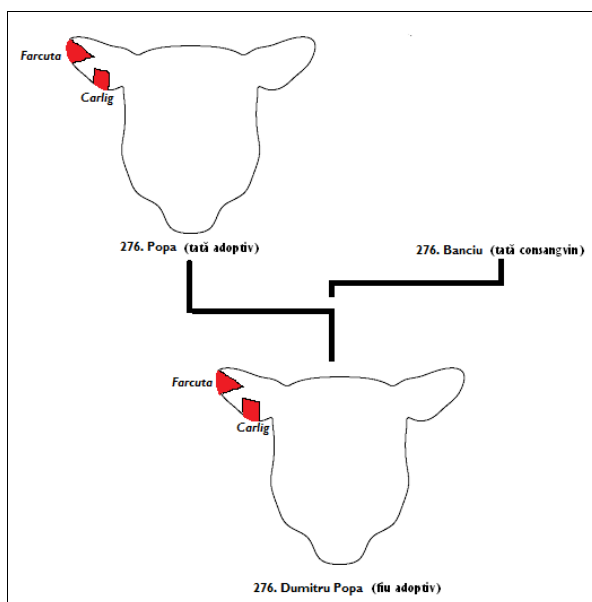


Fig. 16. Semnele de proprietate ale familiei Popa (Tilișca, nr. 276).

CONCLUZII

În temeiul datelor etnografice de la Tilișca, Poiana Sibiului și Jina, putem susține (ca o constatare provizorie, deschisă viitoarelor cercetări în domeniu) caracterul regional al practicii însemnelor pastorale de proprietate din Mărginimea Sibiului, mai degrabă decât un specific sătesc al acestei cutume. Altfel spus, oierii mărgineni împărtășesc grafia și terminologia unor mărci patrimoniale care (prin modalități inepuizabile de dispunere) diferențiază nu atât comunități rurale, cât familii și rubedenii locale, oglindind astfel chiar tabloul relațiilor parentale de acolo. Faptul că, în pofida restrângerii aplicabilității lor în sfera vieții private

familiale și inter-familiale (nu și „obștești”), semnele pastorale pot contribui la configurarea unui „profil” etnografic zonal este probabil folositor în cartografierea arealurilor culturale, alături de alte forme de cultură populară convenite într-o anumită regiune, cum sunt (în cazul de față, al mărginenilor) portul „național” și endogamia sud-transilvană³⁰.

Lectura cazurilor prezentate în cele de mai sus arată în mod concludent cum transmiterea „din tată-n fiu” a unuia sau a altuia dintre semnele de identificare ovină este însoțită (mai mereu) de apariția sau „inventarea” unor noi caractere – ca un reflex al transformărilor rudeniei și șeptelului asociat acesteia. Dintr-un atare punct de vedere, „conservatismul” generațiilor pastorale nu poate fi absolut, dat fiind că turmele încredințate sau moștenite de acestea nu pot rămâne de-a pururi în posesia nealterată a unui singur grup familial sau genealogic. Dincolo de raportul oscilant între „ancestral” și „derivat”, ceea ce ni se pare efectiv este interesul localnicilor în „trasabilitatea” caracterelor proprii, legitimată de autoritatea principiului agnatic, fie prin referențialitate patrimonială restrânsă (Fig. 10) sau extinsă prin recuperarea caracterului ancestral (Fig. 8), fie prin chiar moștenirea gospodăriei, nu a „sângelui” (în situația adopției) (Fig. 16) etc. Prin asemenea „amprente”, oierii mărgineni își lasă sau recunosc o „urmă” genealogică în ramificațiile greu de deslușit (altminteri) ale rubedeniilor și ciopoarelor locale, reconstituind în acest fel o devenire socială și economică deopotrivă.

Traietoriile caracterelor pastorale în timp sunt susceptibile (cel puțin ca o ipoteză de lucru) de a lăsa să se întrevadă – ca pe un fel de vestigiu abia conturat – memoria unor grupuri genealogice mai largi decât neamurile istoriei recente. Am consemnat mai devreme situații precum succesiunea filială identică a fraților (Fig. 4), prezența aceleiași trăsături la bunicul patern, ego, fratele acestuia, și unul dintre fiii ego-ului (Fig. 6), menținerea unui caracter ancestral unic între părinți și fii (Fig. 7) și retenția unui/unor caracter/e ancestral/e chiar în condițiile diferențierii dintre frați și ale modificărilor grafice operate de aceștia (Fig. 12). Este de presupus ca asemenea întrebuițări ale semnelor oierești să indice punctul în care referențialitatea etnografică directă a acestora în interiorul unei singure familii sau al unui singur neam, până la un predecesor apropiat (*synapomorfia* descrisă la începutul textului de față), este substituită printr-o referențialitate mai amplă, aceea a mai multor neamuri înrudite (*symplesiomorfie*).

³⁰ Pentru particularitățile etnografice ale portului popular din Mărginimea Sibiului vezi: Ilie Moise, Horst Klusch, *Portul popular din județul Sibiu*, Sibiu, Centrul Județean de Îndrumare a Creației Populare și a Mișcării Artistice de Masă, 1978. Aspecte ale orientării endogamice în Mărginimea Sibiului au fost descrise de Vasile V. Caramelea, *Considerații demografic-antropologice asupra migrațiilor populației din Mărginimea Sibiului. Rezultatele cercetărilor din satul Tilișca*, în „Probleme de antropologie”, vol. 6, București, Editura Academiei Române, 1991, p. 157–178.

Identitate culturală și conștiință socială în interpretări contemporane

DREPTURILE OMULUI ȘI CULTURA POPULARĂ*

CORINA BISTRICEANU PANTELIMON

Human Rights and Popular Culture

Values promoted in human rights philosophy meet the values promoted through community rights and tradition. Sometimes, however, this meeting is not harmonious or balanced, but involves a conflict in which the latter are disadvantaged. However, equality and freedom were not only aftermaths of the French Revolution, but concepts of community philosophy reflected in works of the folk culture. Equality is the basis of the socio-political organization of the Romanian community and the family. It involves the productive joining of different types of authority, specialized by objective and non-convergent criteria such as gender or age. The authority of women coexists in highly effective formulas with the authority of men, the authority of elders meets and complements that of young people. Freedom is the natural way of existence of the traditional community man. But freedom also binds him to his nation and land, his past and his future. The anguish of loneliness and insecurity – the reverse of the present sentiment and right to freedom – does not accompany the exercise of traditional freedom. Using the case of the Romanian folk tradition, one can illustrate the way the principles that human rights are understood and put into the practice of everyday life.

Keywords: *human rights, tradition, freedom, equality, property*

Cuvinte-cheie: *drepturile omului, tradiție, libertate, egalitate, proprietate*

„Trăim în Europa – acest lucru înseamnă că ne străduim pentru progres, mai degrabă decât să rămânem în obscurantism. Extindem drepturile omului și modernizăm țara (...) Nici o tradiție, nici o religie nu poate sta deasupra drepturilor omului...” (Primul-ministru elen Alexis Tsipras, octombrie, 2017)¹

Etalonul moral și fundamentul democrației moderne este etica laică sau universalistă a drepturilor omului, susțin eticienii contemporani². Suveranitatea sau libertatea individuală și egalitatea civilă sunt valorile fundamentale care sprijină

* Lucrare prezentată la „Colocviile Brăiloiu” organizate în perioada 19–20 octombrie 2017 de Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române.

¹ <http://evz.ro/o-lege-data-de-parlamentul-grec-a-bulversat-biserica-greaca-dac.html> (accesat în 11.06.2018).

² Cf. Jean Sevillea, 2009, *Corectitudinea morală: Căutăm cu disperare valori*, traducere din limba franceză de Alina-Daniela Marinescu, Paul Marinescu, București, Editura Humanitas, 2009; Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*, traducere din limba franceză de Victor-Dinu Rădulescu, București, Editura Babel, 1996.

criteriul absolut de judecată etică – individul uman. Prin raportare la individ, faptul moral fundamental va însemna *apărarea și recunoașterea drepturilor subiective; datoriile*, secundar prezente, nu dispar neapărat, ci *decurg din aceste drepturi fundamentale* (ca obligații de a respecta aceste drepturi). Coordonatele majore ale culturii individualiste de astăzi sunt *egalitatea, libertatea și fericirea*. După ce însăși formularea sa a însemnat lăsarea în urmă a soluției mântuirii sau împlinirii insului prin virtute, începând cu Luminile (sec. al XVIII-lea), dreptul la fericire și plăcere scapă și de anatema creștinismului, iar morala profană (care impune *ca datorie* căutarea plăcerii, cu singura constrângere de a nu dăuna plăcerii celui alt) se impune în dauna moralei salvării veșnice. Preeminența, în toate domeniile (politic, economic, cultural sau moral) a drepturilor suverane ale individului i-a făcut pe unii autori să privească modernitatea ca pe cultura în care „faptul moral fundamental și absolut este un drept și nu o datorie”³.

Drepturile omului, considerate una dintre cele mai valoroase cuceriri ale istoriei moderne, devin, prin Declarația de independență a coloniilor engleze din America, adoptată la 4 iulie 1976 la Philadelphia și prin Declarația Revoluției Franceze privind drepturile omului și cetățeanului, din 26 august 1789, reper fundamental al identității umane și marcă a culturii. Totuși, pe alocuri, în societățile în care revoluțiile nu au șters cu totul cadrele culturii populare sau tradiționale, valorile filosofiei drepturilor omului se întâlnesc cu valorile promovate prin drepturile comunităților și prin tradiție. Uneori, întâlnirea aceasta nu este armonioasă ori echilibrată, ci presupune un conflict valoric în care cele din urmă sunt defavorizate prin ignorarea lor sistematică de către state.

În societatea românească, această întâlnire se produce acum, sub ochii noștri. Și, în pofida a ceea ce se spune în programul public de promovare a formulei actuale a drepturilor omului, avem de făcut o corectură: egalitatea, libertatea, proprietatea nu sunt doar invenții ale revoluțiilor istorice, ci concepte de filosofie comunitară, reflectate în fapte de cultură populară și în realitatea cea mai concretă a societăților tradiționale, precum cea românească. Folosind cazul tradiției populare românești, se poate ilustra felul în care sunt înțelese și puse în practica vieții cotidiene principii pe care drepturile omului și le revendică în exclusivitate și care, ca rezultat al unor procese, demersuri și proiecte politice, sunt mai curând o ideologie decât o filosofie.

LIBERTATEA

Odată cu Iluminismul, scepticismul față de autoritate (presupusă implicit și explicit de viziunea etică sau morală a lumii) se împletește cu respectul aproape nelimitat față de rațiune și cu inventarea *libertății umane*, adică a modului și măsurii în care rațiunea se poate afirma ca autor al destinului uman. În 1784, într-un

³ Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, apud, *ibidem*, p. 33.

eseu ce a căpătat celebritate, intitulat „Ce este Iluminismul?”, Immanuel Kant spune că Iluminismul înseamnă depășirea minoratului sau a imaturității autoimpuse a umanității, adică a incapacității (lipsa curajului și a hotărârii) de a-ți folosi rațiunea fără îndrumarea altcuiva sau a altceva (Dumnezeu, tradiție, comunitate). „Iluminismului nu-i trebuie nimic altceva decât libertate; și libertatea în cauză este cea mai puțin dăunătoare dintre toate, și anume libertatea de a folosi public rațiunea în toate problemele”⁴. Și totuși, deși rațiunea a devenit măsura tuturor lucrurilor, astăzi arta, știința, morala, religia vorbesc despre căderea din paradisul comunității, despre însingurare, înstrăinare sau alienare și despre disperarea sinelui aflat în încercarea de autorestaurare lăuntrică. Societatea, ca un contract mereu prezent în viața cotidiană a indivizilor, prezintă două implicații, și anume alegerea liberă a indivizilor (opțiunea de a fi membru al unei societăți sau al alteia depinde de voința și interesele indivizilor) și raportarea tuturor membrilor societății la prezent sau, cu termenii interacționiștilor simbolici, considerarea realității exterioare a vieții cotidiene ca „realitate supremă”. Ca atare, accesul la starea de comunitate, de loc „al tău”, în care ești mereu acasă, cu toți „ai tăi”, nu este posibil, așa cum nu mai este posibil nici atașamentul la formele culturii comune și integrarea în comunitățile temporale, constituite dinspre trecut, spre viitor. John Stuart Mill, în preocuparea sa de a găsi locul libertății individuale, afirma: „credințele cele mai îndreptățite nu au la baza lor nici o altă cheazășie decât invitația permanentă, adresată întregii lumi, de a dovedi că sunt nefondate”⁵. Această invitație, condiție a libertății spirituale, este însă sfârșitul credinței, care nu poate fi supuse contestării, ci numai negării lor.

Față de libertatea drepturilor omului, cultura, religia, comunitatea sunt interpretate drept constrângătoare. Libertatea, în gândirea politică și socială modernă, înseamnă posibilitatea, tolerată de societate, încurajată de paradigmele pluralismului politic și cultural, de a fi diferit, de a fi chiar unic. Individualitatea devine, în asemenea cadru, ireductibilă, identitatea este o construcție a insului, iar media socială, înțeleasă ca model social dominant, devine caducă.

Mihaela Miroiu, militantă feministă, spunea recent: „Am impresia că, pe fond, încă bună parte din populația României nu a înțeles ce înseamnă libertatea. Nu a înțeles că asta înseamnă, în primul rând, să îl lași pe celălalt în pace atâta vreme cât el nu te constrânge pe tine sau nu îți face ceva rău. E alegerea sa. Lasă-l în pace”⁶.

Dar, în spatele acestor interpretări ilegitime – din chiar punctul de vedere kantian –, rezidă evidența că libertatea este unul dintre conceptele cărora li s-a

⁴ Immanuel Kant, *Ce este Iluminismul?*, apud A. C. Grayling, *Alegerea lui Hercule. Plăcerea și durerea în secolul XXI*, traducere din limba engleză de Horia Florian Popescu, Iași, Editura Polirom, 2009, p. 57.

⁵ John Stuart Mill, *Despre libertate*, traducere din limba engleză de Adrian-Paul Iliescu, București, Editura Humanitas, 1994, p. 31.

⁶ <https://pressone.ro/mihaela-miroiu-misoginismul-pleaca-de-la-dependenta-de-femei/> (accesat în 07.10.2017).

confiscat și înlocuit sensul: *libertatea ca apartenență* a fost înlocuită cu *libertatea ca neapartenență/instrăinare*. În sensul său original (în care *liber* avea semnificația de aparținător legitim de un neam, de o comunitate tradițională⁷), libertatea era prezentă în cultura populară. Mai mult, comunitatea înseamnă apartenență, deci libertatea, ca garanție a tuturor drepturilor cuvenite unui om de-al locului, unui membru al comunității. Dar nu ca desprindere de ceilalți, ci ca dreptul de a fi recunoscut de ceilalți, ca legitimitate. Libertatea stă în legătură cu apartenența. Printre faptele generatoare de socialitate, apartenență și identitate se numără predilect cele generatoare de credință⁸. „Sunt sacre acele lucruri în care sălășluiește duhul comunității și în care destinul nostru se află în joc: așa cum e cazul, de pildă, cu sentimentele sexuale, cu atitudinea față de copii și părinți, cu ritualurile de inițiere ori cu cele legate de calitatea de membru al comunității, în cadrul cărora se formează [...] așa-zisul noi”, remarcă Roger Scruton⁹, în analiza întreprinsă asupra culturii moderne, prin care identifică relația de filiație cultură–cult. Religia, dimensiune fundamentală a societăților tradiționale, induce și presupune totodată o viziune etică (omul este obiect al judecății, având responsabilitate pe termen lung) și siguranța emoțională pe care o garantează practicarea virtuții. Virtutea este a ști ce să simți și cum să exprimi, iar această învățătură este condensată în rituri, ritualuri, mituri și credințe, aparținând culturii comune. „Cultura comună îi spune (omului) cum și ce să simtă, iar făcând asta îi ridică viața pe planul etic, unde gândul judecății sălășluiește în tot ce face”¹⁰.

Așadar, în culturile tradiționale, libertatea ține nu de individualitate, ci de apartenență și, desigur, de omogenitatea, uniformitatea pe care o implica această apartenență. Libertatea este modul firesc de existență al omului comunitar, tradițional. Dar libertatea nu îl desprinde, ci îl leagă totodată liniștitor de neam și de loc, de trecut și de viitor. Angoasa singurătății și a nesiguranței care sunt reversul sentimentului și dreptului actual la libertate nu însoțesc exercițiul libertății tradiționale. În cultura populară românească, libertatea a rămas consecventă definiției originare și reale. Ca om liber, te opuneai nu atât sclavilor sau servilor, ci străinilor, celor neaparținători; libertatea ca drept o aveau ce de-ai locului, care o puteau exercita numai întrucât aveau și înțelegerea lumii; străini, venetici, oameni

⁷ Emile Benveniste, *Vocabularul instituțiilor indo-europene*, București, Editura Paideia, 1999.

⁸ Moartea, de pildă, este un fapt generator de credință, una dintre cele trei instituții despre care Giambattista Vico (1725) le-a observat ca făcând parte din toate culturile (alături de religie și familie), corespunzând unei predispoziții spirituale generale. Totodată, însă, ea este și generator de socialitate, așa cum remarcă Roger Scruton (*Cultura pe înțelesul oamenilor inteligenți*, traducere din limba engleză de Dragoș Dodu, București, Editura Humanitas, 2011, p. 18), căci reface solidaritatea grupului: pe de o parte, legându-i laolaltă pe cei care participă la ritual și, ca atare, știu ce să simtă, cum să simtă și fac acest lucru împreună; pe de altă parte, reintegrează morții în comunitatea strămoșilor, așezată alături de a celor vii, dar separată de a acestora prin ritul inițiativ presupus de oficierea înmormântării.

⁹ Roger Scruton, *op. cit.*, p. 19.

¹⁰ *Ibidem*, p. 28.

fără căpătăi, fără drepturi, neliberi, erau cei care nu ajungeau la înțelegerea lumii (căci nu țineau de acea lume) și nu îi puteau (sau nu voiau) să-i țină rosturile, adică să respecte legea, rânduiala/ordinea acesteia. Ernest Bernea subliniază că, în filosofia noastră populară, ideea de libertate este subînțeleasă în ideea de rânduială: „Lumea noastră are o rânduială; toate se fac așa după o hotărâre, după o putere”¹¹.

În general, libertatea este asociată puterii și legii. În varianta țărănească românească, se spune: „De nu mai există rânduială, asta înseamnă că toate ălea au să moară./Unde nu e rânduială, nu e lege și unde nu e lege nimic nu poate să dureze”¹². Totuși, legea și rânduiala culturii populare sunt diferite de spiritul legilor gânditorilor francezi. Rânduiala nu este statică, ci fluidă, nu este liniară, ci complexă, nu este alăturare de unități, ci integrare și continuitate: „Lucrurile sunt laolaltă, da’ nu așa, nemișcate. Toate să țin lanț, așa una din alta, da’ nu-i numa’ atât. Așa le înțelegem și noi cei proști; cum putem./Lucrurile merg numa’ așa de-o părere în șir, da’ ele mai vin și-n altă formă: se pătrund toate unele pe altele. Asta e greu de prins, că vezi, nu-i numa’ așa, de aici până aici”¹³.

Cu toate acestea, condiția umană nu este înlănțuită în fatalitate; ea are libertatea (puterea) de a schimba așezarea lucrurilor în această rânduială: „Și când faci un descântec poți să schimbi lucrurile, ca și atunci când te rogi”¹⁴. Condiția esențială este credința, „să crezi într-o putere. Nu toate le poți schimba, da’ inima ta o poți”¹⁵. Mai mult, legea și rânduiala sunt făcute după om, în funcție de el: „lucrurile vin nu numa’ din afară, mai vin și după sufletu’ omului”; „la animale lucrurile vin numa’ din afară, da’ la om mai vin și din lăuntru, că vezi, el are judecată și credință. La om stă altfel socoteala, el are cuget și răspunde”¹⁶. Există două condiții pentru ca schimbarea cursului lucrurilor să fie posibilă: mai întâi, omul trebuie să știe rânduiala/legea și să creadă în ea (să fie inițiat, om al locului, nu străin); o altă condiție este să fie statornic, să nu se schimbe, să nu fie venetic, căci numai atunci „se ține”, capătă echilibru și stabilitate și lucrul pe care îl începe.

O măsură a libertății umane în tradiție o dă și mitologia populară. După gândirea comună, omul are puteri limitate, iar una dintre limitări este hotarul uman-divin; astfel, acolo unde puterea și libertatea omului sunt limitate, divinitatea este atotputernică. Totuși, conform unuia dintre miturile tradiției românești, libertatea omului este mai mare decât libertatea „Sfântului Soare”, divinitatea diurnă. Ne oprim asupra uneia dintre cele mai frumoase variante care înfățișează nunta mitică a Soarelui cu Luna, culeasă de Tudor Pamfile în Mehedinți, regăsită, cu variațiuni, în tot cuprinsul spațiului românesc. Mitul, cutremurător în toată desfășurarea sa, are sensuri vechi ale libertății și legii. Într-un prim moment, o lege

¹¹ Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, Editura Humanitas, 2005, p. 252.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 253.

¹⁴ *Ibidem*, p. 265.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

anume, legea nunții, îl apasă pe Soare și-l determină (îi dă libertatea) să-și caute soție potrivită. Libertatea de alegere a Soarelui este mare cât lumea toată, cutreierată în lung și-n lat pentru aflarea miresei. Toată această nelimitare a căutării nu folosește însă decât la regăsirea limitei, la reducerea drastică a posibilităților matrimoniale: singura cu care Soarele se poate nunti, fiind cu totul potrivită lui (având aceeași lege, același drum, aceeași menire), este sora sa, Luna. Aici el se apropie din nou de hotarele legii, căci al doilea moment semnificativ este cel în care i se devăluie interdicția însoțirii fraților; consecințele încălcării ei îi sunt arătate de însuși Dumnezeu, care îl călăuzește în iad, pentru a vedea caznele nelegiuitorilor. Motivul călătoriei în infern, atât de des invocat în literatura Antichității clasice și în literatura creștinismului european medieval, este prezent în mitologia populară românească fără somptuozitatea unei valorizări culte, dar de o profunzime aproape egală cu cea atinsă în contextele menționate: pentru singura dată, Soarele, principiul primar al luminii, se teme să nu se rătăcească în bezna unei lumi pe care nimic nu o poate lumina. „Soarele nu mai putea de frică să nu se rătăcească și apucă pe Dumnezeu de mână” – reflexul copilăresc al spaimei poate fi un indicator că Soarele, stăpânul luminii, a ajuns la capătul puterilor și libertății sale. Dar nu este așa: căci, în pofida chinurilor și spaimei care îl vor pedepsi, Soarele își urmează decizia de a-și urma voința incestuoasă, cu toată spaima stârnită de chinurile ce aveau să îi fie menite. Motivul pare unul superficial: „O să îndur și eu necazurile nenorociților ăstora, și apoi, câte zile oi avea, n-oi fi nebun să stau neînsurat, dacă nu-mi găsesc alta potrivă mie. Vreau și eu să fiu în rândul lumii!” Avem aici explicația puterii care îl face pe Soare să înfrunte legea dumnezeiască. Dorul de însurătoare al Soarelui se datorează, deci, imperativului lumii. Ce lume poate să fie aceea care depășește, în constrângerile ei, groaza inspirată de lumea subpământeană, infernală?

Nunta face parte, în cultura românească, din destinul firesc și ineluctabil al oricărei părți a firii¹⁷. Ea este acțiunea care salvează insul din micimea și perisabilitatea condiției sale: față de veșnicia care îl precede și față de veșnicia care îl va urma, oricine este lipsit de greutate. Totuși, fiecare ins trebuie să construiască puntea dintre cele două veșnicii, între lumea din care vine și cea la întâmpinarea căreia trebuie să participe, într-o solidaritate absolută cu totalitatea. Această legătură se realizează în chiar momentul nunții, prin zămislire. Ca atare, nici animalele sau plantele, nici morții, nici nebunii nu se pot sustrage acestui destin – și calendarul popular are păstrate date pentru celebrarea nunților tuturor. În această logică în care destinul își găsește rostul suprem prin nuntă, Soarele, care este născut și care, prin urmare, se așteaptă să și moară, vrea să se integreze acestei totalități, să se lepede de castitatea care îl condamnă la singurătatea absolută, la desolidarizarea de lume. Modul în care Soarele își recapătă libertatea este, deci, pe de o parte, integrarea în legea universală a nunții sau a vieții și, pe de altă parte,

¹⁷ Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*. București: Editura Fundației Culturale Române, 1999.

acceptarea interdicției incestului prin asumarea pedepsei pe care o va suferi în veșnicie.

Nunta astrelor nu ar fi însă posibilă fără încuviințarea Celui care ține Legea, a lui Dumnezeu. Acesta pare gata să permită incestul, odată ce păcatul este asumat laolaltă cu pedeapsa, ba chiar mână, în locul mirelui, carul solar pe cer, că doar „o dată se însoară omul și are și el dreptul la o zi de sațiu”. Cel care împiedică producerea catastrofei este un personaj-cheie al vechii mitologii românești: ariciul, zeul „mai bătrân decât lumea și ca Dumnezeu” și păzitor atent al ei, avertizează asupra consecințelor însoțirii celor două străluciri: „Până acum aveam un soare care ne încălzea și ne lumina, și cu toții știm că vara, de focul lui, nici în gaură de șarpe nu ne putem lipsi de văpaia lui. Dar când el s-o însura și-a avea copii, n-o să mai fie și alți sori, și atunci, ce are să fie pe pământ? O să mai fie atunci buruiană, o să mai fie atunci pasăre pe cer și orătănii în curte, jivine în pădure? N-are să mai fie nimic. Și în loc de ele, de căldură, totul are să se prefacă în jăratec, și noi toți, de văpaia lui fierbinte, o să pierim de sete și de foame, pentru că apele, secând odată cu izvoarele lor, o să se ducă și buruienile și dobitoacele de pe pământ”¹⁸. Se prevede o răsturnare a sensului nunții, de la fertilitate și creație, către infertilitate, uscăciune, moarte. Abia acum Dumnezeu pune sfârșit destinului în lege al Soarelui și libertății sale nelimitate, exilându-l în afara legii, condamnându-l la slujirea lumii din afara ei, menindu-le celor doi frați despărțire veșnică, sub amenințarea teribilă, ce pune eventuala întâlnire sub semnul catastrofei cosmice: „Când ne-om întâlni / Lumea va pieri”¹⁹. Condamnarea cea mai cruntă este, așadar, nu cea care vine din lege (ca pedeapsă), care dă posibilitatea libertății, ci tocmai scoaterea din lege, suspendarea astrului într-o dimensiune în care normele lumii nu se mai aplică.

EGALITATEA

Egalitatea politică (a cetățenilor în fața statului) este transpusă, în ideologia drepturilor omului, în egalitate socială. Lucrurile sunt însă falsificabile în acest plan, teoriile sociologică, antropologică, psihologică sau biologică arătând cu prisosință imposibilitatea reală a acestei ideologii. Dacă ne oprim numai la efectul pe care politicile egalizării de gen îl au în societățile contemporane, constatăm că ceea ce aceste politici au realizat a fost, dincolo de stabilirea unei reale egalități în drepturile politice, civile între bărbați și femei, o caricatură de natură ideologică rezultată din amestecarea trăsăturilor substanțiale feminine și masculine. Promotorii lor sunt indignați de persistența, chiar și în societățile cele mai avansate din acest punct de vedere, a unor comportamente stereotipe privind genul. De pildă, rezistența femeilor de a renunța la responsabilități domestice precum îngrijirea copiilor mici, gestionarea intimității și pregătirea meselor, precum și persistența

¹⁸ Tudor Pamfile, *Cerul și podoabele lui*, București, Editura Paideia, 2001, p. 105.

¹⁹ *Ibidem*.

bărbaților în gestionarea agresivității și puterii în spațiul public sunt de necontestat, în pofida stimulării insistente a egalității între genuri²⁰.

Egalitatea, conform ideologiilor de origine politică, este una care dizolvă ideea autorității. Dar egalitatea societății tradiționale este nu opusă, ci asociată autorității și constituie baza organizării social-politice a obștii și a familiei românești. Ea presupune alăturarea productivă a diferitelor tipuri de autoritate, specializate în funcție de criterii obiective și netransgresabile, precum sexul sau vârsta. Autoritatea femeilor coexistă în formule practice extrem de eficiente cu autoritatea bărbaților, autoritatea bătrânilor o întâlnește și completează pe cea a tinerilor în forme pe care democrațiile actuale, cele mai moderne și mai raționale, nu le pot decât idealiza.

Bărbații sunt reprezentanții familiei în instanțele publice. Ei au autoritatea organizării muncii în afara gospodăriei, organizării politice a obștei, asigurării securității gospodăriei și comunității; resurselor lor sunt armele, uneltele, drumurile. Dar puterea lor se apleacă, odată cu capul ferit de pragul de sus al ușii, la intrarea în casă. Deși societatea românească tradițională este frecvent acuzată de patriarhalism, în sensul unei suprimări sau condiționări a libertății femeilor, bătrânilor și copiilor de către bărbați, femeile dețin controlul și, mult mai important, întruchipează autoritatea spațiului domestic. Nașterile, nunțile, îmbolnăvirile și morțile, stau toate în responsabilitatea femeilor casei, care știu ce trebuie făcut în fiecare situație. Hrana, țesăturile, vasele, vatra (căldura și lumina), icoanele (divinitatea și morții) sunt, la rândul lor, resursele sau sursele de energie a interiorității, chivernisite și slujite atent tot de femeie. Banii, resursă nouă, sintetică și abstractă, sunt mai puțin compatibili cu abilitatea de gestionare a lumii materiale și imateriale a femeii; ei fac parte, mai degrabă, din capacitatea calculatorie masculină. Cu toate acestea, și banii au intrat firesc, în familia tradițională românească, în categoria bunurilor aduse de bărbat, dar civilizate, adică integrate cosmosului domestic, transformate din pradă în hrană, de către femeie.

Autoritatea și puterea (deci gradul de libertate) asociată nu se distribuie numai în funcție de sex. Vârstele își au partea de libertate, autoritate sau putere. Aceasta este o evidență în cazul bătrânilor, cei care întruchipează tradiția, autoritatea morală cea mai înaltă a comunității. De asemenea, este de netăgăduit în cazul celor maturi, a căror putere fizică dă măsura activității lucrative în grup. Dar este mai puțin evidentă în cazul tinerilor. Cu toate acestea, grupul (ceata) tinerilor necăsătoriți are toată răspunderea în a organiza apărarea paramilitară²¹ și în garantarea respectării tradiției în sărbători. Ei formează grupurile de colindători în sărbătorile comunitare ale pragurilor cosmice, grupurile de inițiați în cultul divinităților locale ș.a.²². Tot tinerii neînșurați răspund de apărarea moralei publice,

²⁰ Martine Segalen, *Sociologia familiei*, traducere din limba franceză de Mihai Dos, Alexandra-Maria Cheșcu și Giuliano Sfichi, Iași, Editura Polirom, 2011, p. 295.

²¹ Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură populară românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977.

²² *Ibidem*. Cf. Vasile Oltean, *Junii brașoveni și troițele lor din Șcheii Brașovului*, București, Editura Semne, 2000; Ioan Chelcea, *Etnografie și sociologie*, Editura Universității din București, 2001.

fie prin organizarea judecăților publice (cum este și „strigatul peste sat”²³), fie prin supravegherea riturilor de acces în categoria celor pregătiți pentru căsătorie²⁴. La rândul lor, fetele țin seama plantelor și sunt pretesele slujbelor închinată divinității frumuseții sau fertilității²⁵. Chiar și copiii au – numai ei! – puterea de a oficia aducerea ploii în cazul secetei, prin tainicul obicei al caloianului sau paparudei sau de a aduce sănătatea sorcoviților la începutul timpului. Și, în sfârșit, de dincolo este resimțită cu teamă și respect autoritatea celor plecați, care pot influența benefic sau malefic existența celor vii²⁶.

Ierarhiile sunt, așadar, complicate, multiplicare, într-o existență și o comunitate departe de a fi continuă. Totuși, discontinuitatea categoriilor nu induce decât inegalități relative, care se pot inversa odată cu trecerea dintr-un spațiu al existenței în altul. Este așadar consacrată o egalitate în autoritate și putere, realitatea nerecunoscută a idealului utopic, imposibil al democrațiilor revoluțiilor dintotdeauna. Comunitatea tradițională se teme de egalitatea propusă prin aceste democrații, egalitatea de fapt, reprodusă la fel în toate situațiile realității. Această egalitate mecanică (socială), reprodusă în idealitatea ei în legătura fraternă, este condiționată de o armonie foarte precară. Frații sunt primii chemați, într-o societate a egalității și a concurenței, la negarea reciprocă a egalului. Acest pericol este averizat în primul asasinat al *Vechiului Testament*. Dar și în sociologia populară românească:

„Acu, cic’ erau odată demult, într-un sat, doi frați, care locuiau într-aceeași casă și mâncau la aceeași masă, dintr-aceeași strachină. Însurat era numai cel mai mare. Dar frații aiștia trăiau bine, nu se certau, se îndemneau și s-ajutau la toate, așa că li se dusese vestea de oameni cumsecade în lumea toată. Dracul, cumu-i el din fire pizmătareț, a voit să-și bage coada și în casa lor. Însă toate încercările și ostenele bietului drac fură în deșert. Văzând la urmă că n-o mai scoate la nici un căpătâi cu acești doi frați, plecă de la casa lor cu inima zgârcită cârlig. Iată că-n drum, nu departe, se-nâlnește c-o cotoroașă de babă.

– Da’ de unde și până unde, cumetre? – întreabă baba.

– Uite, cumătră, așa ... așa ... așa ... – începe a se jelui Necuratul [...]

– N-ai grijă, cumătrule, – grăi baba; las’ că am eu leac de cojocul lor.

Baba dracului [...] se duce într-o zi la casa celor doi frați. [...] Îi găsi împărăștiați, întocmai cum baba dorea. Cotoroașă, fără a grăi cu cel de-afară, dă buzna înăuntru, nu stă nici cât ai scăpăra cu amnaru-n cremene și, întorcându-se pe ușă, zice tare către cel din casă, ca s-o audă și cel din ogradă.

– Auzi? Să nu spui ce ți-am spus!

Atât. Acesta rămase ca de lemn, neînțelegând nimic. Fratele cel mai mare alergă-n casă și, nici una nici două:

– Ce ți-a spus baba, bre?

– La asta mă gândesc și eu. N-am înțeles. Nu mi-a spus nimic!

²³ Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, București, Editura Academiei, 1970.

²⁴ Traian Herseni, *op. cit.*

²⁵ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București, Editura Academiei, 1973; Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997; Ioan Chelcea, *op. cit.*

²⁶ Cf. Ion Ghinoiu, *op. cit.*; Andrei Oișteanu, *Ordine și haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Iași, Editura Polirom, 2004.

– Cum așa? Eu n-am auzit ce ți-a spus când a ieșit pe ușă afară? Noi suntem frați, trăim bine de-atâta timp împreună, și tu tocmai acu să fii ascuns în fața mea? Eu bănuiesc ceva!
Și unde s-au luat, măi tată, frații cei doi la ceartă, și de la ceartă la bătaie, că nu mai înțelegea nici dracul ce făcuse baba!”²⁷.

PROPRIETATEA

Dreptul de proprietate este, la Marx, dreptul principal, corolarul drepturilor omului în individualism. John Locke, autor al celei mai influente, poate, definiții a proprietății, a vorbit despre dreptul individului de a folosi ceea ce găsește în mediul natural și îi este necesar în satisfacerea nevoilor sale, pe care l-a asociat dreptului de a intra în posesia rezultatelor muncii sale, cu condiția de a nu-și propune irosirea acestora. Prin garantarea individului a dreptului de proprietate asupra bunurilor, el devine stăpânitor, exploatator și administrator al acestora: acțiunea proprietarului – dezvoltarea individuală și individualistă – este prioritară față de menținerea proprietății. Așa se explică și importanța mare pe care o are în cadrul ideologiei drepturilor omului ideea de *siguranță*, de asigurare a egoismului insului-proprietar. În filosofia populară a drepturilor omului, proprietatea este indiferentă la ideea de siguranță a persoanei, a insului, dar este supusă ideii de continuitate, a comunității familiale, obștești sau cosmice.

În sensul său original și esențial, în cadrul culturii populare, proprietatea familială nu este totuși determinată în niciun fel de drepturile indivizilor, și nici nu are legătură cu mediul natural, ci cu cel exclusiv familial (cultural și cultural) și este, în mare măsură, independentă de rezultatele muncii membrilor familiei, în sensul capitalist al acestui termen. În disputa dintre liberalism și conservatorism, cel dintâi a subliniat valoarea utilității în precizarea sensului proprietății, iar cel din urmă pe aceea a tradiției, unde ea este prezentă nu ca avantaj, ci ca temei al existenței familiale. În cultura tradițională, sensul său este cu mult mai greu decât în concepția liberalismului politic. Proprietatea individualizată, scoasă din „indiviziunea” cosmică, este semnul celui înstrăinat, „fără căpătâi” (căpătâiul fiind aici rădăcina, legătura substanțială cu o comunitate reală); proprietatea familială sau obștească, singurele posibile în lumea tradiției, sunt cele în care generațiile, viii și morții, sunt coproprietari pe o formă (pământul – principiu material și imaterial deopotrivă) care e proiecția fizică a continuității lor. O pildă a disocierii dintre ideea modernă a proprietății și siguranța acumulării este dată în aceeași cultură tradițională românească.

După alungarea din rai, Dumnezeu i-a învățat pe oameni să are puțin, numai o brazdă; din aceea aveau să se facă toate bucatele cele de care aveau nevoie, fără a le fi cerută truda cea mare în schimb. Și, cu voia lui Dumnezeu, dintr-o brazdă au crescut spice pe toată tulpina grâului, mari „ca tuleii de cucuruz” și încărcate cu

²⁷ Tudor Pamfile, *Diavolul învrăjbitor al lumii*, București, Editura Paideia, 2001, p. 152–153.

boabe. Acea recoltă i-a îndestulat pe strămoșii Adam și Eva doi ani; spre sfârșit, însă, a avut loc ispitirea:

„Într-o zi, însă, veni Diavolul la dânșii și, pe când erau chiar la mâncare, le zise:

– Voi, oamenilor, mai aveți mult grâu?

– Mai avem, da, mulțumită lui Dumnezeu; mai avem pe câteva săptămâni, răspunse moșul Adam.

Atunci Diavolul iar le zise:

– O, ce oameni nesocotiți sunteți voi! Pentru ce nu arați voi mai multe brazde, să semănați mai mult grâu, să aveți din destul, pe douăzeci-treizeci de ani. Deschideți-vă ochii și vedeți că în curând o să aveți copii, și apoi cu ce să-i hrăniți?

[...] Într-aceea Diavolul se depărtă, iar strămoșii noștri se puseră pe gânduri.

– Ian vezi, bărbate, bine că veni omul acela al lui Dumnezeu de ne dezvălui nepriceperea noastră; iată, eu în curând voi naște fii și apoi ce le vom da de mâncare? Căci grâul acuz ni se gată! La lucru dară, nu mai sta nici o clipă; prinde boii și du-te la arat. [...]

Și văzu moșul Adam că avusese dreptate baba Eva; înjugă patru boi la plug și plecă la arat; și ară, după cum îi spusese Eva, o mie de brazde. [...]

Dar pe când era bucuria lor mai mare, adică pe când era holda coaptă, se uită Dumnezeu din cer jos pe pământ la strămoșii noștri să vadă ce mai fac [...] Și mi se coborî drăguțul de Dumnezeu, așa mânios cum era, pe pământ și ducându-se la holda lui Adam zise:

– Tu holdă, care ai făcut atâtea spice, să fii afurisită; și spini și scaieți să crească prin tine; iar voi paie, care purtați spice de sus până jos, să rămâneți numai cu un spic deasupra; și acela să fie mic și plin de tăciune. [...] Și se duse Dumnezeu la Adam și-i zise:

– Omule nesățios, au nu ți-a fost ție de ajuns o brazdă ca să te hrănești? De azi înainte poți ara cât îți place și eu îți voi da iarăși cât îmi va plăcea mie; și suntem gata²⁸.

²⁸ Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult*, București, Editura Paideia, 2002, p. 137–138.

A ÎNVĂȚA, A MEMORA, A TRANSMITE SECRETE CULINARE

RODICA RALIADE

To Learn, to Memorize, to Transmit Culinary Secrets

In order to diversify the local culinary habits, bound to household economy and rational feeding, Mihail Kogălniceanu and Costache Negruzzi had the idea to publish a cookery book where the Moldavian recipes are put together with French and German ones. The present article reviews the book of the two writers *200 rețete cercate de bucate, prăjituri și alte trebi gospodărești, apărută la Cantora Fcii Sătești, Iași, 1841* (*200 tested recipes for food, cakes and other home-keeping chores, published at Cantora Fcii Sătești*), the first cookery book with recipes and domestic advice published in Romanian.

Keywords: *cookery book, traditional Romanian cuisine, Western-European cuisine*

Cuvinte-cheie: *carte de bucate, bucătărie românească tradițională, bucătărie vest-europeană*

Cărțile de bucate, antologii de texte gastronomice, sunt cărți de vizită ale popoarelor ce-și povestesc tainele bucătăriei, moștenite din generație în generație, cu variațiuni după gustul fiecărui transmițător. Deși stăpână în bucătărie este femeia, totuși primele cărți de bucate sunt întocmite de bărbați îndrăgostiți de mâncăruri gustoase și apetisante. Cea mai veche carte europeană de bucate ar fi *De Re Coquinaria*, atribuită lui M. Gavius Apicius (80–40 î.Hr.). În Țările Române, *Carte întru care să scriu mâncările de pește și raci, stridii, melci, legumi, erburi și alte mâncări de sec și de dulce după orânduiala lor*, considerată cea mai veche carte de bucate românească, ar fi aparținut lui Constantin Brâncoveanu.

După aproape două secole, pe când era în Franța la Lunéville, Mihail Kogălniceanu le cerea surorilor lui, printr-o epistolă, detalii despre pregătirea dulceții de alămâie (cât se ține la foc, cât se amestecă) și-și exprima dorința să devină un adevărat „specialist” în prepararea dulcețurilor de ciocolată, trandafiri, agrișe, zarzăre, vișine. Pe tatăl său, aga Ilie Kogălniceanu, îl ruga să-i trimită sâmburi de harbuz, „căci aice nu să știe măcar ci-i harbuzu”¹. De la Berlin scria rânduri pline de nostalgia mâncărilor de acasă, bucatele nemțești fiind sărace și fără gust.

¹ George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediția a II-a revăzută și adăugită. Ediție și prefață de Al. Piru, București, Editura Minerva, 1986, p. 174–175.

Din dorința de a prezenta Moldova și sub impresia savorii fructelor, legumelor și mâncărilor, întors în țară, Mihail Kogălniceanu, împreună cu Costache Negruzzi, va consemna *200 rețete cercate de bucate, prăjituri și alte trebi gospodărești, apărută la Cantora Foi Sătești*. Cartea, concepută în spiritul programului „Daciei literare” (1840), este rod al planului de sprijinire a „progresului civilizator”, pentru că din prima pagină aflăm că a fost „tipărită cu cheltuiala și îngrijirea unei societăți de iubitori de înaintarea și strălucirea neamului românesc, Iași, 1841”. Cei doi autori, militanți ai „propășirii” neamului, înțeleseseră că rafinamentul gastronomic relevă un anumit standard de civilizație.

Carte rarisimă, deși a cunoscut în secolul al XIX-lea trei ediții, apărute cu litere chirilice, abia în 1973 este republicată sub titlul *200 rețete cercate de bucate, prăjituri și alte trebi gospodărești, întocmite de Mihail Kogălniceanu și Costache Negruzzi; acum de isnoavă scoase de Titus Moraru, cu zugrăveli de Florin Creangă, înfășoșate lumii de dumnealui Mircea Zăciu și tâlcuite de vestit întru criticești izvoade și pre învățat al pandimoniului nostru literariu George Călinescu. S-au tras această carte de editura Dacia, Clusiu, MCMLXXIII*. Mircea Zăciu, prefațatorul ultimei ediții, căruia îi aparține și formularea în spiritul epocii a listei realizatorilor ediției moderne, o considera prima carte românească de bucate „sistematic orânduită”².

Numele autorilor nu apăreau în prima ediție, dar în spatele inițialelor se știe că se aflau Mihail Kogălniceanu și amicul său Costache Negruzzi. În „romanțul” *Iluzii pierdute... un întâi amor*, Mihail Kogălniceanu ne dezvăluia câte ceva despre proiectele literare din tinerețe. Printre altele, amintea și intenția de a publica, împreună cu amicul său Negruzzi, o carte de bucate. „Atâta vă voi mai zice că acum de curând am mai publicat – împreună cu d. C.N. [Costache Negruzzi, *n.n.*], un alt Prometeu manqué³ ca și mine – o carte care răsturnând toate puterile așezate, călcând în picioare toate pravilile primite de adunare și de obiceiul pământului, are să facă o revoluție strașnică în toată Moldova – întru chipul de a face friganele și găluște; vreau să vorbesc de o colecție de 200 de rețete de feluri de bucate, care are să ne facă cea mai mare reputație – între bucătărite – și viitorimea recunoscătoare ne va da negreșit frumosul nume de introducătorii artei culinare în Moldova”⁴.

Ideea de a publica o „carte compilată” de rețete moldovenești cu altele franțuzești sau nemțești își află explicația în opinia că civilizația începe de la economia casnică și hrănirea rațională. Trebuie precizat că rețetele nu sunt doar copiate de ici, de colo, majoritatea, după cum aflăm și din titlu, fiind „cercate” de autori; cu alte cuvinte, „pe gustate”. Preparate tradiționale, păstrate datorită unei memorii afective specifice, se succed delicatelor franțuzești, menite să revoluționeze gusturile boierimii locale, mai ales în privința dulciurilor. Din „scara” volumului,

² Mihail Kogălniceanu, Costache Negruzzi, *200 de rețete...*, Cluj, Editura Dacia, 1973.

³ Nereușit. Aici, deziluzionat.

⁴ Mihail Kogălniceanu, *Iluzii pierdute*, în *Tainele inimii. Scrieri alese*, București, Editura pentru Literatură, 1964, p. 75–76.

aflăm despre feluri de mâncare ce azi ne par excentrice sau cel puțin ciudate. Rețetele de „zalatină”, adică „zeamă” de carne cu zarzavat, dădeau gust oricărei mâncări. „Zalatină” putea fi și o fiertură concentrată de fructe, de pildă portocale, zmeură, alămâie, vanilie ș.a., din care se făcea înghețată sau un fel de sirop ce se adăuga la prăjituri. Pentru *zalatina de zmeură* „storci jumătate ocă de zmeură. Apoi pui zama de la patru alămâi și 60 dramuri zahăr să fiarbă puțin, până se topește zahărul. Apoi pui zece dramuri clei fert mai înainte și ia o fertură. Apoi îl pui în calup pe gheață. Când vrei să-l scoți, încălzește calupul în apă caldă”⁵. Uneori în fiertura de fructe se recomandă să se adauge „o jumătate ocă de vin tare bun”, ca pentru *zalatina de portocală*.

Nenumărate erau budincile de vișini, de migdale, de carne, spanac cu clătie, ouă franțuzești, „curechiu [varză, *n.n.*] nemțescu umplut” ș.a., care se găsesc alături de mâncăruri cu denumiri ce ne stârnesc zâmbetul: bou de modă, pentru rasol de vită (un fel de budincă din carne cu sos); hulubi în papilotă (porumbei umpluți și puși la frigare, acoperiți cu bucățele de slănină); hulubi înădușiți (porumbei înăbușiți în tigaie); spănac de curechi vânăt (varză roșie); babe opărite tare bune (bastonașe din aluat), carne murată, budincă de vin, uger de vacă (se pare că odinioară era o delicatesă), brânză zburată (brânză de vaci făcută în casă), lapte zburat (lapte de pasăre), masa fiind stropită cu „vișinap”, adică rachiul de vișine, după cum aflăm din dicționarul lui Lazăr Șăineanu.

Suculența mâncărilor neaoșe este dublată de savoarea lexicală a unor arhaisme și regionalisme legate de metodele, ingredientele și ustensilele folosite pentru prepararea mâncărilor „povestite”. De pildă: astariu – pânză groasă, folosită pentru strecurat și cernut; cârmâz – plantă ale cărei fructe, negre sau roșii, servesc de colorant; gavanoș – borcan; hagimă – hasmă, specie de ceapă asemănătoare cu arpagicul; pilug – pisălog; marolă, marulă – lăptucă ș.a. Aflăm că „trahanaua” este un fel de cocă din care se făceau tăieței și așa ne explicăm numele lui Zaharia Trahanache, celebrul personaj al lui I.L. Caragiale.

Sub aspect lingvistic, remarcăm lista destul de generoasă de termeni specifici gastronomiei din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, autorii introducând limbajul obișnuit în bucătăria locală, pentru a se face înțeleși de cititori.

Cartea celor doi pașoptiști include și *Sfaturi practice*: ceară pentru scânduri; oțet de vin; „mijloc de a face brânză din cartofe”; „mijloc de a ține nucile proaspete un an întreg”; „mijloc de a scoate sarea de prisos din bucatele cele prea sărate”; „mijloc ca să se ouă găinile în fiștecare vreme a anului” (autorii recomandă să se dea găinilor un aluat din semințe de in); cum se păstrează pătlăgelele; metoda de a limpezi „vinul turbat”.

Este evident că înainte arta culinară cerea mult mai multă pricepere și răbdare, masa nereprezentând un moment grăbit, ci un prilej de adunare a familiei, a neamurilor, a cunoștințelor, ocazie de manifestare a respectului reciproc între meseni.

⁵ Mihail Kogălniceanu, Costache Negruzzi, *op. cit.*, p. 91.

Amănunte din anii 1805–1830, o completare a demersului culinar al celor doi, aflăm din amintirile lui Radu Rosetti, cu detalii despre viața mării boierimi, despre mesele întinse de la curtea boierească a bunicului Răducanu Roset și a bunicii, Efrosina Manu, născută și crescută în Fanar, fiica domnitorului Alexandru Ghika.

Pe atunci, luxul de la țară al marilor boieri moldavi consta în cai, trăsuri și masă bogată, la care să cânte lăutari buni. În alcătuirea meselor date de bunica Efrosina Manu, atât la Iași, cât și la moșia de la Bohotin, la țară, predomină gustul cosmopolit, pentru că bunica era foarte modernă atât într-ale bucătăriei, cât și într-ale vestimentației, ale modului de a-și petrece timpul liber.

„Nicio casă în Iași nu era ținută ca a ei și, mai ales, nicăiure nu se mânca ca la dânsa. Se lăuda că ea a învățat pe moldoveni cum să mănânce și a transformat bucătăria moldovenească din bucătărie de sălbateci în bucătărie de oameni civilizați. Și, în privința asta, toți contemporanii erau unanimi pentru a declara că masa ei era fără păreche în întreaga țară: proclamau pe bunica drept unică în toate privințele gospodărești; la dânsa s-au văzut în Iași cele dintâi slugi îmbracate europenește și servind cu mănuși albe, ca în Apus”⁶. Pe mese tronau preparate neaoșe, alături de bunățuri franțuzești, grecești și turcești, pregătite din vânatul, pescăria, vinul, fructele produse pe moșia de la Bohotin, a familiei Roset. Bucatele devin adevărate „povești de familie”; gospodinele dețineau rețete proprii. Bunica lui Radu Rosetti intrase în concurență cu cucoana Săftica Paladi, întâia soție a lui Mihai Sturdza, în facerea dulcețurilor, fiind învinsă de aceasta în „rodzahar” – dulceața de trandafiri.

Toate prilejurile de a se aduna în jurul meselor, la prânzuri prelungite în cină, cu chefuri de durată, la care vinul bun era pentru vorbă lungă, dezvăluind întrebuintarea variată a bunățăturilor autohtone, multe preparate moldovenești coexistând cu o asimilare dibace a subtilităților altor bucătării, revelă aspecte nebănuite ale schimbărilor societății românești.

Rețetarul culinar propus de Mihail Kogălniceanu și Costache Negruzzi se adresează protipendadei, nu țăranilor, cu atât mai mult cu cât, în acea vreme, slova scrisă rămânea o taină pentru majoritatea locuitorilor din mediul rural.

În *Postfața* la ediția lui Mircea Zăciu, a celor *200 de rețete...*, apare articolul lui George Călinescu *O carte de bucate*, reprodus din revista „Lumea”, 1946, nr. 17, p. 1. Opinia criticului despre lucrarea celor doi pașoptiști este că „rețetele sunt ale unei bucătării savante de cele mai multe ori, câteodată de-a dreptul irealizabile chiar pentru acea vreme. În orice caz, bucătăria recomandată de cei doi are în vedere lumea de un anume nivel care știe să mănânce delicat”⁷.

Rețetele sunt exprimate simplu, scurt, rareori cu formule impersonale frecvente în rețetarul actual, autorii „strecoară nu știu ce voioșie învăluitoare în

⁶ Radu Rosetti, *Amintiri. Ce am auzit de la alții. Din copilărie. Din prima tinerețe*, prefață de Neagu Djuvara, București, Editura Humanitas, 2013, p. 56.

⁷ Mihail Kogălniceanu, Costache Negruzzi, *200 de rețete...*, p. 202.

îndreptarul lor, izbăvindu-l de prozaismul aproape inevitabil al unor asemenea lucrări”⁸. Pline de farmec și în prezent, pentru cei bucuroși să deguste savoarea textului, mai curând decât pe cea a mâncărurilor, rețetele, fără pretenții literare, dețin calitatea culturală a termenilor. Să ne oprim la rețeta „budincii de vin”, pentru „a degusta” vocabularul culinar de odinioară: „Cincisprăzăce dramuri unt pui într-o tigaie să se înfierbinte și pui de la patru franzele posmag într-însul, ca să se umfle. Apoi pui 100 dramuri vin alb să fiarbă, amestecându-l, și apoi îl lasă să se răcorească. Pui 20 dramuri unt și-l freci puhav și pui trei ouă întregi și patru gălbenușuri, unul după altul, de la o alămâie – coaja, 30 dramuri zahăr, și, când vor fi amestecate bine, iei de la patru albușuri omăt, amestecându-l binișor, și unghând calupul cu unt și cu posmag, îl torni înuntru și-l dai în cuptoriu”⁹.

Minunată rămâne „povestea” cașcavalului de vacă: „Îndată ce va mulge laptele, să-l pui într-o caldare de trei vedre sau după mulțimea laptelui și, dându-i cheag foarte puțin, să-l pui pe foc pe socoteală, ca tocmai pe la al trielea ceas să se închege, și neconținut să-l mestici cu mâna, pân’ nu va mai pute suferi mâna înăuntru. Și pe urmă, amestecându-l cu o cracană, până se va face laptele în colțuri ca alunele și când acele colțuri or începe a se lipi unul de altul, atunce să-l pui în strecurătoare de astariu și să-l pui prin tipariu. Și sare zgrobunțată să-i dai în patru rânduri: întâi, puțin; al doile, după trecere de 12 ceasuri, mai multă; al treilea, după 24 de ceasuri, și mai multă, și al patrule, iarăși la 24 ceasuri. Apoi să-l scoată din tipariu și să-l puie pe o scândură de teasc, unde să șadă vr-o patru-cinci zile. Tipariul să fie rătund și de mărimea unei sâte”¹⁰.

Peste un secol, istoria literaturii române va consemna scriitori ce vor da la iveală o adevărată gastronomie literară, precum celebrele *Gastronomice* ale lui Păstorel Teodoreanu sau cartea lui Radu Anton Roman, *Bucate balcanice cu accent românesc*, unde autorul povestește cu voluptate despre minunate feluri de mâncare, intercalându-le cu citate din culegerile lui S. Fl. Marian, Artur Gorovei, Mihai Lupescu, Elena Niculiță Voronca ș.a. De curând, Doina Ruști ne-a readus prin aromele, gusturile delicate, culorile și moliciunea texturilor asociate cu retorica gesturilor, a limbajului, a muzicii și a vestimentației Bucureștiului de odinioară, personalitatea unui oraș, legat inclusiv de savoarea bucatelor pe care le oferă¹¹.

Prin cartea lor, Mihail Kogălniceanu și Costache Negruzzi se adresează unei lumi patriarhale, cu pretenții de înnoire, căreia îi propune concilierea gusturilor neaoșe cu înțelegerea și acceptarea treptată a lumii cofetăriilor și cafenelelor vieneze și pariziene. Lumea bună, în numele propășirii, era invitată să renunțe la anterie, işlice și bărbi și să alterneze mâncărurile locale cu specialități occidentale, simplificând astfel meniul zilnic.

⁸ Al. O. Teodoreanu, *Gastronomice*, ediție îngrijită de Grigore Damirescu și Valentin Borda, postfață de George Muntean, București, Editura pentru Turism, 1973, p. 199.

⁹ Mihail Kogălniceanu, Costache Negruzzi, *op. cit.*, p. 108.

¹⁰ *Ibidem*, p. 67.

¹¹ Doina Ruști, *Manuscrisul fanariot*, București, Editura Polirom, 2016.

Putem considera că lucrarea celor doi pașoptiști se înscrie în categoria acțiunilor de educare, prin modelarea memoriei, cu precădere a celei afective, declanșată de gustoasele preparate de acasă, completată prin acceptarea unor noutăți ale bucătăriei apusene. Formarea unei elite necesita pregătirea etapelor de schimbare, de înnoire a mentalităților, în spiritul programului „Daciei literare”, inclusiv prin modernizarea alimentației, componentă a patrimoniului de referință al particularităților identitare.

**ETNOGRAFIA HRANEI.
DIN RĂSPUNSURILE LA CHESTIONARELE
ATLASULUI ETNOGRAFIC ROMÂN**

LAURA IOANA TOADER

*Ethnography of Food.
As It is Revealed from the Answers to the Questionnaires
of The Romanian Ethnographic Atlas*

An overview on the general themes of *The Romanian Ethnographic Atlas* questionnaire reveals information about the traditional Romanian food system. The complexity of the phenomena studied requires careful research on topics such as food ethnography based on the answers to the questions in the specific *Food* questionnaire, adequately completed with elements from the other questionnaires: *Settlement-Household, House-Interior, Occupations, Crafts Popular Equipment, Popular Art, Calendar Customs, Family Customs*. The general context is represented by material features (from the autarchic peasant household) which describe how to preserve and prepare food and constructions, installations, furniture, traditional domestic instruments (the kitchen, the hearth, the oven, the griddle, the table, the pottery plates). The information can be structured so that food and food habits are located in the center (roles performed, status of the convivals), in close connection with feed-related elements (such as sources of food, water, salt), and also the protection of it (customs of the calendar cycle). The significance of food sphere – either nourishments, as well as food gifts or food oblations – goes from the synthesis of all concrete and symbolic contexts, which it generates, as they are revealed on the Romanian areas, in the dynamics of the 20ST century.

Keywords: *ethnography of food, obtaining and protecting the food, cultural code of food, food gifts, food oblations*

Cuvinte-cheie: *etnografia hranei, obținerea și protejarea hranei, cod alimentar, alimente cardinale, alimente-prinos*

Campaniile de cercetare ale *Atlasului etnografic român* (AER), desfășurate în perioada 1972–1983, pe întreg teritoriul României, s-au concretizat prin aplicarea chestionarelor tematice (habitat, etnografia ocupațiilor, etnologia hranei, tehnică populară, sistemul credințelor și obiceiurilor), elaborate de specialiști ai Secției de etnografie (Monica Budiș-Dancău, Germina Comanici, Nicolae Dunăre, Ion Ghinoiu, Radu Octavian Maier, Georgeta Moraru-Popa, Paul Petrescu, Cornelia Belcin Pleșca, Mircea Sadoveanu, Ion Vlăduțiu, Romulus Vulcănescu etc.), sub îndrumarea *Comitetului de coordonare al Atlasului*.

Complexitatea sferei alimentației tradiționale impune tratarea unui subiect precum *etnografia hranei* pe baza răspunsurilor la întrebările din chestionarul specific, de *Alimentație*, completate în mod adecvat și cu elemente (informații și schițe) din structura celorlalte chestionare: *Așezare – Gospodărie, Locuință – Interior, Ocupații, Meșteșuguri – Instalații tehnice populare, Artă populară, Obiceiuri calendaristice, Obiceiuri familiale*. Întrebările care vizează tema alimentației sunt incluse către finele chestionarului *Ocupații* care conține următoarele secțiuni: *Agricultură, Creșterea animalelor, Pomicultură și grădinarit, Viticultura, Creșterea viermilor de mătase, Cultivarea și prelucrarea plantelor tehnice, Culesul din natură, Albinărit, Vânătoare, Pescuit, Alimentație, Mijloace de transport*. Doar în cazul provinciei Oltenia s-a redactat, tipărit și aplicat pe teren, în satele cercetate, un chestionar-caiet, de sine stătător, chestionarul *Alimentație*. Așadar, când ne referim la chestionarul *Alimentație*, avem în vedere, fie setul de întrebări incluse în chestionarul *Ocupații*, fie chestionarul propriu-zis (cu același nume).

Cadrul general este reprezentat de aspecte materiale (din gospodăria țărănească autarhică) care descriu modalitățile de păstrare–conservare și preparare a hranei și construcțiile, instalațiile, mobilierul, instrumentarul casnic tradițional (bucătăria, vatra, cuptorul, țestul, masa, blidarul, vasele). Informația poate fi sistematizată astfel încât în centru să se situeze *alimentele* (nucleul¹) și *habitudinile alimentare* (cod alimentar, roluri performate, statutul convivilor) în strânsă legătură cu cadrele concrete/materiale de pregătire a hranei, *incinte, recipiente și instrumentar casnic*, și cu datele legate de *obținerea hranei* (sursele de hrană, apă, sare), de *protejarea*² ei (obiceiuri din ciclul calendaristic). Informațiile despre construirea fântânii, de exemplu, publicate în *Habitatul. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român*, volumul I, *Oltenia*, generează un context mai amplu, pornind de la sursa de apă, până la obiceiurile practicate în comunitate (pentru identificarea, folosirea și protejarea ei), în localități din județele Dolj, Gorj, Olt, Mehedinți, Vâlcea:

„Se sfințesc, se sloboade apa și se face pomana fântânii; se pun cruci la fântâni. Se fac fântâni pentru morți, mai ales la pomenirea de 40 de zile, la stâlp; o fântână poate avea și câte 150 de ctitori”: [Gogoșu, jud. Dolj]; „După terminarea fântânii se făcea «slobozenia fântânii» cu preotul și o petrecere cu lăutari. Fiecare își aducea mâncare și vin de acasă, cu care se lăuda; la masă lua parte și preotul. Aduceau scaune și mese de acasă și fiecare își făcea pomana lui, dând popii pomelnic pentru morți, citit de preot cu acest prilej”: [Mărșani, jud. Dolj]; „Se sloboade fântâna: toți vecinii și rudele aduc mâncare și împart între ei și altora; se împart și farfurii, câni, colaci, basmale; se împodobeste fântâna cu prosoape, se pune cruce din lemn

¹ Bogatul material de teren relevă următoarea structură: nucleul (hrana/ alimentul) și cele trei cercuri concentrice: obiceiurile alimentare (cod alimentar), construcțiile (context material), obținerea și protejarea hranei (resursele de hrană și protejarea lor).

² Cercetăm sfera obiceiurilor pentru protejarea hranei la îndemnul domnului profesor Silviu Angelescu, coordonatorul tezei mele de doctorat.

la fântână, deasupra ei. Participă și străinii, chiar nechemați. Se face și azi; se numea și se numește (și azi) «parastasul fântânii». Se făceau și se mai fac și azi fântâni pentru morți, dar majoritatea se face pentru vii, în cadrul pomenii de viu»: [Corlățel, jud. Mehedinți]³

Etnologia alimentației este structurată, pe baza teoriilor Ofeliei Văduva⁴, în trei subsisteme: procurarea (obținerea și protejarea) hranei, conservarea-prepararea hranei și consumarea ei. Semnificațiile hranei – fie ea aliment, dar alimentar sau ofrandă – decurg din sinteza tuturor contextelor concrete și simbolice, pe care le generează, așa cum sunt ele relevate pe teren românesc, în dinamica unui secol (întrebările din chestionare sondează finele secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea și anticipează, proiectează evoluțiile specifice secolului nostru).

CERCURILE CONCENTRICE ALE HRANEI

O privire de ansamblu asupra tematicii generale a chestionarelor *Atlasului etnografic român* dezvăluie răspunsuri relevante despre sistemul alimentației românești tradiționale. În paginile ce urmează ne vom referi la sfera alimentației, în întregul său, iar exemplificările vor fi din județele provinciei Oltenia, din localitățile rețelei *Atlasului etnografic român*. După cum vom arăta, referiri directe și indirecte la hrană și obiceiuri alimentare se desprind și din seturile de întrebări aferente celorlalte teme, complementare alimentației.

Vedem etnografia hranei ca un sistem de *cercuri concentrice*. Plecând de la *nucleu*, de la *ambivalența alimentului* (natural și cultural⁵) putem identifica alte câteva elemente reprezentative care sporesc complexitatea actului alimentar. În spațiul românesc, pentru etnologia hranei au însemnătate: *alimentul primordial* (laptele matern), *alimentele cardinale* (fundamentale) – care influențează destinul uman (viața) la trecerile din ciclul familial, *alimentele-prinos* cu rol esențial în pregătirea și depășirea pragurilor din ciclul calendaristic și *elementul ascendent* (aburul/mirosul hranei) care transcende lumea aceasta, fiind merit sufletului mortului sau Divinității.

Primul cerc (proxim nucleului), *codul alimentar*, e constituit de obiceiurile alimentare și actanții care preface, oferă sau consumă hrana (mese, merinde, daruri/plocoane, ofrande/ pomeni). Aici sunt incluse datele transcrise din răspunsurile la chestionarele *Ocupații*, *Alimentație*, *Obiceiuri calendaristice*, *Obiceiuri familiale*. Putem considera că sistemul alimentației românești tradiționale este reprezentat de doi poli: de alimentul primordial⁶, laptele matern (alăptatul, respectiv înțărcatul

³ Alina Ioana Ciobănel, Monica Budiș, Magda Raluca Minoiu (îngrij. științifică și red.), *Habitatul. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român*, Volumul I: Oltenia, București, Editura Etnologică, 2005, p. 65.

⁴ Ofelia Văduva, *Pași spre Sacru. Din etnologia alimentației românești*, București, Editura Enciclopedică, 1996, p. 10.

⁵ Claude Lévi-Strauss, *Mitologie I. Crud și gătit*, București, Editura Babel, 1995, p. 14.

⁶ Prima hrană a omului.

fiind acte culturale, nu doar fiziologice, de nutriție propriu-zisă) și aburul – hrana pentru sufletul morților/hrana pentru Divinitate, element ascendent ce poate tranzita două lumi (asigurând comunicarea, legătura dintre ele)⁷. Există în chestionarele *Obiceiuri familiale* mențiuni despre alimente recomandate lăuzei pentru asigurarea laptelui pruncului (ceapa) și despre rolul moașei în acest sens. Aburul e echivalentul celei de pe urmă hrane, pregătite pe lumea aceasta, pentru lumea cealaltă. Hrana supremă care presupune maximum de rigoare, de competență la atribuirea și asumarea rolurilor (îndeplinirea condiției purității), la respectarea termenelor, la selectarea alimentelor și dozarea proporțiilor, la delimitarea spațiilor adecvate (mese și ofrande la biserică, în curtea bisericii, în cimitir, pe pământ, acasă). Cele două repere generează roluri și relații specifice între actanții din ciclul familial (oferirea de daruri și ofrande alimentare, comensualitate) în momentele de trecere (de exemplu, la naștere și la moarte). Relevante sunt, în acest sens, citatele din *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român*. Volumul I, *Oltenia*. Rudenia spirituală fiind valorizată, o dată în plus, la momentele de pomenire a morților și moșilor. Refacerea neamului este imaginată, cu aceleași prilejuri, dar și la datele la care se împart ofrande din viață:

„Cei din familie fac pomelnice, începând cu al mai de-aproape și până la generațiile din moși-strămoși. Așa trebuie! Rude prin căsătorie, nașii (ți-au ținut lumânarea și te-au scăpat de satana), moșii (că sunt ca rude), cei aproape din familiile nașilor și ale moșilor, frații de lapte (sunt ca frații). La toate sărbătorile, în ziua respectivă, se dă la cei săraci, la vecini mâncare, lumânare și mai ales ce apare nou atunci” [Grădiștea, jud. Vâlcea]; „La zilele morților femeile cășii fac pomelnice, dacă se putea, până la a noua generație. Nu contează ordinea amintirii morților. Se pomeneau rudele prin căsătorie, nașii, moșii, frații de cruce, frații de lapte. [...]” [Brănești, jud. Gorj]; „Cine poate face și parastas la capul mortului: duci trei colive, trei colaci, un litru de vin, lumânări. Alții plătesc pomelnice și duc colivă la biserică. Pomelnicul se începe cu cine ți-e mai drag și până la două, trei generații. Se pomeneau rudele prin căsătorie (erau tot neamuri), nașii (sunt ca părinții), moșii (așa trebuie), frații de cruce, cine vrea trece și frații de lapte” [Bărbătești, jud. Vâlcea]; „La fiecare din aceste pomeniri se dau fasole, cartofi, poame în zilele de post; friptură, ciorbă de pasăre, în zilele de dulce. Se făceau pomelnice: cel mai vechi mort se pomenea primul, din respect. Se aminteau numai cei pe care i-au cunoscut: rudele prin căsătorie, nașii, moșii, frații de cruce, frații de lapte” [Igoiu, jud. Vâlcea]; „Se fac pomeni pentru vii, să găsească în lumea cealaltă. Se face într-o zi pentru morți (15 octombrie). Pe 14 octombrie se face pentru vii, cu ocazia hramului bisericii (Sf. Paraschiva). Se dau pomeni, numite sărindare, pomelnice, până-n Paști sau toamna, când se termină sărindarul la un an. Te duci sâmbăta la biserică cu o pâine, un kg. de vin, un pui fript; împărțești după ce citește popa la lume pentru sănătate și că ți-a ajutat Dumnezeu; cu orice prilej vrei; la pomenile pentru morți dai ciorbă, varză, friptură, țuică, vin, ca să fie primit pe lumea ailaltă, să nu stea cu bulgărele în gură, să aibă mâncare: aburul și mirosul de mâncare” [Spineni, jud. Olt].⁸

⁷ În narațiunile veteranilor din al Doilea Război Mondial apar referiri explicite la mirosul de mâncare și la senzația de sațietate resimțite de militari la sorozacele la care familia, crezându-i uciși pe front, le făcea cuvenitele pomeniri.

⁸ *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român*, coordonator Ion Ghinoiu, Volumul I: *Oltenia*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 217–221.

Considerăm alimente cardinale: pâinea, turta, colacul, coliva, oul roșu, vinul⁹, fierturile, fripturile și copturile ceremoniale¹⁰ (ce conțin toate darurile pământului: cereale, legume, fructe, miere, carne, pește¹¹, lapte, vin, sare, mirodenii în alcătuirii și forme riguros stabilite). Sunt preparatele legate de momente cruciale ale existenței: după naștere, la Masa Ursitoarelor, la botez și cumetrie, la ruperea turtei/tăierea moțului, la pragurile reprezentative pentru rudenia spirituală (daruri pentru nași, pentru moașă, pentru părinți, pentru frații de lapte, pentru *veri* și *văruțe*, pentru însoțitorii mirilor), la pețit, la logodnă, la nuntă, la înmormântare, la pomenirea neamului.

„La două săptămâni după Paște se făcea învărucitul. Flăcăi și fete mergeau cu ouă roșii și cu o coroană de flori, la baltă sau la fântâni. Se îmbrățișau de trei ori și spuneau fiecare: «Fii vere până la moarte». Celălalt răspundea: «Să fim vere până la moarte». Apoi ciocneau ouă. Obiceiul se ține și azi” [Cornățel, jud. Mehedinți]; „A treia zi de Paște se făceau cununii din salcie, fetele, flăcăii și copiii se înfățășesc: schimbă între ei cununile și ouă roșii și se socotesc ca rude: fărtați, veri” [Gogoșu, jud. Mehedinți]; „La Duminica Tomii, copiii fac coroniță din salcie verde, roșesc ouă și se duc pe malul pârâului, unde ciocnesc ouăle și se sărută prin coroniță. Obiceiul se numește învărucit, adică te faci văr” [Hinova, jud. Mehedinți]¹².

Al doilea cerc, cel median, este sinonim cu *cadru/contextul material*¹³ – construcții și instrumentar casnic (bucătăria și vatra). Cuprinde atât edificiile și anexele ce aparțin gospodăriei țărănești, cât și pe cele din vatra satului, din moșia satului sau cele întâlnite pe drumurile românești (moara, stâna, brutăria, hanul).

„Polița era în ogeac, pentru afumat cârnați; erau și grătare pentru carnea de porc” [Bulzești, Coțofenii din Dos, jud. Dolj]; „Una-două polițe în încăperea «la foc», cu grătare pe care se pun: carne, turtă, pâine, vase” [Dăbuleni, Gogoșu, jud. Dolj]; „Carnea, cârnații se și afumau pe aceste grătare” [Gogoșu, jud. Dolj]¹⁴.

„Gropi de cereale. Tata tatei a avut o groapă în mijlocul drumului și o astupa. Că turcii căutau cu frigarea unde e groapa de cereale. Unii făceau gropile în vatra focului. Gura era numai cât intra omul cu banița de grâu. Apoi o lărgea în jos mult. În gropi băgau bucate: orz, grâu” [Leu, jud. Dolj].

„Erau crame [pivnițe] în plaiuri, au dispărut odată cu vița românească pe la 1910–1912. Butoaiele cu vin se păstrau și în pivniță sub casă, dar de vreo doi, trei ani se fac la suprafață

⁹ Strugurii se culegeau în coșuri și se storceau în lin de scânduri (de frasin sau plop); sau cu sulul de la războiul de țesut ori cu securea. În lin, în postave se zdrobeau, se călcau cu picioarele. Se zdrobeau strugurii în vie (pe deal) și se aducea mustul acasă (din chestionarele *Ocupații și Pescuit*, Oltenia, în pregătire pentru tipar).

¹⁰ Pască, găină umplută, sarmale, drob, plăcinte.

¹¹ Pescuiau în pârâu: mreană, nisipariță, crap, în heleșteie: somn, știucă, lin, prindeau raci și scoici (din chestionarele *Ocupații și Pescuit*, Oltenia, în pregătire pentru tipar).

¹² *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român*, coordonator Ion Ghinoiu, Volumul I: *Oltenia*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 296–297.

¹³ De fapt, doar în aparență material.

¹⁴ Alina Ioana Ciobănel, Monica Budiș, Magda Raluca Minoiu, *op. cit.*, p. 227.

din cauza apelor freactice” [jud. Dolj] (informații din chestionarele *Ocupații* – în pregătire pentru tipar).

Se poate urmări evoluția elementelor determinante care contribuie la obținerea unui aliment și ciclurile pe care acesta le parcurge (de la cel care prepară, prin cel care oferă, până la primitor/beneficiar; relațiile în interiorul familiei/neamului, în vecinătate, în afara comunității). Sarea și cerealele se răsnesc/macină în gospodărie/bucătărie, cerealele la moară; laptele, ouăle, carnea se procură de la târg sau se obțin în gospodărie; pâinea se face în bucătărie sau la brutărie; mâncare și băutură se găsesc în bucătărie sau la han; masa cea de toate zilele are loc în bucătărie/ sufragerie, ospătărie/ han, trapeză; grânele, vinul, legumele, produsele din lapte și carne se păstrează în hambare, poduri, pivnițe, cămări. De data aceasta, este vorba despre condițiile și contextele materiale necesare preparării-conservării hranei (intenția și necesitatea de a păstra și depozita), așa cum apar în chestionarele *Așezare – Gospodărie, Locuință – Interior, Meșteșuguri – Instalații tehnice populare, Artă populară, Ocupații*. Instituțiile hranei¹⁵, în accepțiunea lor concretă, cu arhitectura și cu funcțiile specifice fiecăreia, cu specializările ce decurg, în acord cu rațiunea existenței lor (obținerea, prelucrarea și *oferirea hranei*), sunt reprezentate de gospodăria țărănească, de oloiniță [locul unde se produce uleiul din semințe de plante oleaginoase], de stână, de moară, de cherhana, de târg, de brutărie, de măcelărie, de cârciumă și de han (unde alimentul se află în ipostază de marfă), dar și de trapeză a mănăstirii¹⁶. Rolul central, proeminent, revine adesea bărbatului (bucătar, brutar, morar, măcelar, băcan, hangiu, cârciumar, negustor), spre deosebire de cadrul familiei unde prepararea și oferirea hranei este menirea femeii¹⁷.

„Se prindea pește mărunț, mreană, clean, țipari. Unii prindeau din râu, alții cumpărau de la negustor. Unii nu prea mănâncă țiparul că e urât” [jud. Gorj] (informații din chestionarele *Ocupații, Pescuit* – în pregătire pentru tipar).

Al treilea cerc, cercul ultim, exterior, cuprinde *resursele de hrană*, apă, sare¹⁸ precum și *protejarea* lor (chestionarele *Așezare – Gospodărie, Alimentație, Ocupații, Meșteșuguri – Instalații*). Obținerea resurselor alimentare, în urma practicării

¹⁵ Această temă va fi aprofundată într-o altă lucrare.

¹⁶ În urma campaniilor de teren realizate de cercetătorii și desenatorii Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” a rezultat un număr semnificativ de schițe (bucătărie, interior de stână, trapeza mănăstirii, cuptoare, vetre, fântâni, instrumentar casnic etc).

¹⁷ Cu cât femeia se ocupă mai bine de familie și de neam (familia extinsă), cu atât sporește rolul bărbatului în comunitate/ sat și țară/ patrie.

¹⁸ Informații despre saline, fântâni cu apă sărată, obținerea sării, râșnițe acționate manual (de argilă, de piatră, de fontă), râșnițe acționate prin tracțiune animală, drumurile sării reies din chestionarele *Așezare – Gospodărie, Meșteșuguri – Instalații tehnice populare, Ocupații, Mijloace de transport*.

ocupațiilor principale și secundare (agricultură, grădinărit, pomicultură, viticultură, cules din natură, creșterea animalelor, vânătoare, pescuit, apicultură, comerț) se împletește strâns cu calendarele specifice fiecărei ocupații.

„Grădinile erau aproape de izvoare. Se cultiva mazăre, fasole uscată, fasole verde, linte, roșii, vinete, dovleac (alb și verde), cartofi (foarte mult), castraveți, praz, ceapă, usturoi, ardei iute, ardei capia, ridichi negre (de toamnă), țelină, mărar, cimbru, lobodă, leuștean; azi, și varză albă, varză roșie, dovlecei, morcovi, pătrunjel, ardei gras, gogoșari, salată verde (lăptuci), sfeclă roșie, sfeclă albă. Nu se mai pune linte, a pierit sămânța, că altfel am mai pune” [Vâlcelele de Sus, jud. Olt].

„Ciorbă de sfeclă o fac cu zeamă de varză, pun orez și ceapă. Sfeclă umplută cu nuci sau sămânță de dovleac” [Breznița Motru, jud. Mehedinți] (informații din chestionarele *Alimentație, Ocupații* – în pregătire pentru tipar).

Ciclurile vegetale, biologice, datele consacrate ale anului agrar sau pastoral generează obiceiuri și practici pentru protejarea recoltei (la arat și la semănat), pentru belșug la recolte și spor la animale și păsări, pentru mana laptelui, pentru protejarea stupilor, pentru îmbunarea sfinților patroni ai fenomenelor meteorologice etc. În centrul acestor practici regăsim alimentele-prinos (ofrandele care se închină pentru împlânzirea forțelor responsabile de asigurarea hranei): primele poame (culese din natură sau cultivate), primul caș, colacul, aluaturile (umplute) coapte/fierte/ prăjite, oul roșu, carnea animalului sacrificat, vinul, laptele, mierea, sarea, apa, apa sfințită etc. Este strict oprită consumarea lor înainte de a fi împărțite.

„Primele spice erau aduse acasă, strânse chită – mănunchi, ca un buchet. Chita se ducea la Sf. Ion la biserică, de se sfințea. După ce spicele se uscau, le freca cu palmele și rămăneau boabele curate. Toamna, boabele de grâu din chită se puneau în sămânța cu care se însămânțau locurile, ca să facă rugă lui Dumnezeu. Din grâul ăsta se făcea un colac mare și colivă” [Bistreț, jud. Dolj]¹⁹.

ALIMENTUL ȘI CODUL ALIMENTAR. INCINTE, RECIPIENTE ȘI INSTRUMENTAR CASNIC. OBȚINEREA ȘI PROTEJAREA HRANEI

Din perspectiva culturii tradiționale alimentul este determinat de o serie de caracteristici: materii prime consacrate (ingrediente și proporții), formă (antropomorf, avimorf etc.), gust, arie de răspândire (peisaj etnografic), coordonate temporale (vară/iarnă, anumite date calendaristice), prescripții și interdicții de ordin religios, funcție, semnificație. Se generează un cod alimentar deopotrivă însușit și înțeles de persoanele cu atribuții în procurarea, prepararea sau consumarea hranei.

Alimentul se poate afla în trei ipostaze: aliment propriu-zis (cu funcție de nutriție), dar alimentar sau ofrandă. Așadar, parametrii pot varia, exprimând, pe rând, attributele sale distincte. Dată fiind ordinea și rigoarea sistemului alimentar tradițional nu se pot ivi niciun fel de confuzii. Tot prin prisma acestor distincții

¹⁹ *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român*, coordonator Ion Ghinoiu, Volumul I: *Oltenia*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 276.

între ipostazele hranei, putem afirma că gustul reprezintă o determinantă a codului alimentar, pe baza căreia se reliefează deosebirea dintre alimentația tradițională (rânduiala) și gastronomie (arta)²⁰. Astfel, în alimentația românească se remarcă o anumită preferință pentru gustul sărat (prezent în alimentația cotidiană, dar și în alimentația ceremonială și rituală); sarea fiind deopotrivă un element obligatoriu pentru conservarea alimentelor, dar și un element cu virtuți purificatoare²¹: preotul pune sare în fântână, la slujba de sfințire. Opțiunea pentru gustul dulce este bazată pe cu totul alte considerente (în alimentația tradițională), care au legătură cu zona sărbătorească/hrana ceremonială, rituală. Ofrandele sunt îndulcite – colacii unși cu miere, coliva înseamnă grâu fiert cu zahăr sau miere; unele daruri alimentare sunt dulci: mirii gustă din alimente îndulcite, să le fie viața dulce; în cotidian, din necesități de păstrare, conservare se prepară alimente cu aport de miere sau zahăr – magiun, dulceață, compot.

„Se făcea o pâine nedospită, mănjită cu miere sau zahăr topit, ca ursitoarele să fie dulci, să ureze bine. Pe pâine se făcea în trei locuri semnul crucii și pe fiecare semn se puneau bani, pentru cele trei ursitoare” [Oboga, jud. Olt]²².

Alături de dulce, gustul acru și gustul amar se regăsesc atât în cotidian, cât și în contexte festive, conotațiile lor fiind recunoscute dincolo de etnografia hranei, în zona textelor folclorice unde acru și amarul au încărcătură dramatică, afectivă. Și, nu în ultimul rând, din analiza gusturilor: iute, aromat²³, afumat se pot evidenția sensuri ale hranei, așa cum sunt ele exprimate și receptate în comunitățile țărănești (atât din rațiuni economice, concrete: conservarea hranei²⁴, cât și în contexte simbolice: copturile rituale preparate din cât mai multe și mai scumpe ingrediente, într-o cinstită destinatarului/beneficiarului). Alimentul, prin gustul său, reflectă un mod de comunicare, nu un deziderat gastronomic. Nu se valorizează talentul sau aportul inovator al bucătăresei, ci codul alimentar este cel care dictează forma, proporția materiilor prime sau funcția.

Forma alimentului²⁵ este un alt chip al alimentului prin care poate transmite mesaj simbolic, informație codificată privitoare la sensul și scopul preparării, oferirii și al consumării, la destinatar, la beneficiar, la momentul oferirii și al

²⁰ Paul Freedman (coord.), *Istoria gustului*, București, Editura Vellant, 2008, p. 8.

²¹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, București, Editura Artemis, volumul III, 1993, p. 190–191.

²² *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român*, coordonator Ion Ghinoiu, Volumul I: *Olenia*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 30.

²³ În volumul lui Mihai Lupescu, *Din bucătăria țaranului român*, București, Editura Paideia, 2000, p. 119, se arată că în găina umplută se pun: miez de pâine, ouă, stafide, nuci sau alune pisate, mirodenii: cuișoare, scorțișoară, ienibahar. Fiind „cea mai aleasă mâncare țărănească” se oferă nașului (la botez sau la nuntă) și mirelui.

²⁴ Se pun semințe de chimen în aluat, în lunile de vară (iulie și august), să nu se crească pâinea din pricina căldurii.

²⁵ Denumirile populare, regionale ale sarmalelor – *păpuși* sau *găluște* – exprimă detalii legate de forma și compoziția lor.

consumării (de ex: Mucenicii sunt colaci împlețiți, antropomorfi, unși cu miere care se împărțeau pe 9 Martie – pentru comemorarea celor 40 de martiri creștini – la copii, la vecini, la trecători).

Judecata de valoare asupra formei, aspectului alimentului tradițional se delimitează clar de zona gastronomiei. Mirilor și celor mai importanți actanți li se cuvin daruri alimentare cu formă, gust, compoziție și funcție prestabilite, la momentele cheie din scenariul nunții. Respectarea normelor tradiționale la pregătirea, oferirea/ primirea darurilor are rol hotărâtor în derularea ceremonialului (prin recompensarea preotului, părinților, nașilor, vornicului, bucătăresei), în soarta tinerilor, în inițierea și consacrarea persoanelor cu atribuții speciale:

„Doi colaci: unul la ginere și unul la mireasă. Rotunzi, împlețiți. Din făină de grâu. Se împleteau din nouă vițe, se puneau nouă flori tot cocă deasupra; aluatul se prepara ca și la pâine în căpistere, se cocea în tăvi rotunde, în țest acum; înainte, pe frunze de nuc sau salcâm. [Îi făceau] femeile bătrâne, mai pricepute” [Curtișoara, jud. Olt]²⁶.

Chestionarul *Alimentație* înfățișează aspectele dominante ale hranei: tradiția cerealelor, legumelor, fructelor cultivate și a păsărilor și animalelor crescute în gospodărie sau la stână, prefacerea resurselor de hrană care provin din îndeletniciri precum culesul din natură, vânătoare, pescuit, albinărit, dar și alimentele rezultate: aluaturi coapte, fierte, prăjite, fierturi (din legume), vin, țuică, preparate din carne, din pește (fripate, coapte, fierte, prăjite, conservate), grăsimi și uleiuri, miere. Ciclul vieții de familie și ciclul calendaristic sunt privite din perspectiva hranei cotidiene, de post sau ceremonial-rituale.

„Varză îngroșată cu făină și foarte puțin ulei. Lapte de bou din semințe de dovleac. Se uscau semințele la sobă, se pisau în piuă, se fierbeau și se prindeau cu făină până se îngroșa. Turta făcută din mălai și făină sau tărâțe; se făcea în soba arsă cu paie. Ciorbă de praz. Ciorbă sau mâncare de scoici sau melci. Alteori se fierbeau doar și se adăuga ceapă, mărar, usturoi. Se mănâncă și acum, dar mai rar. Nu se mai găsesc așa mulți melci. Pâine de la oraș” [Brâncoveni, jud. Olt] (Chestionarele *Alimentație* – în pregătire pentru tipar).

„Făină, apă, sare, aluat. Se frământa, se lasă să crească. Se fac pâini în formă rotundă și se coc în cuptor. Se făcea când avea fiecare nevoie. Oamenii mai înstăriți făceau cel puțin o dată pe an cozonac. Făină, lapte, ouă, aluat, unt, sare. Se frământa, se lăsa să crească, se puneau în tăvi, se mai lăsa să crească coca, se ungea cu ou și se cocea. Coca se umplea cu nucă. Se făceau și gogoși: făină, apă sau lapte, sare, aluat sau drojdie; se frământa coca, era lăsată să crească, se prăjea în untură, se pudra cu zahăr” [Leu, jud. Dolj] (Chestionarele *Alimentație* – în pregătire pentru tipar).

„Vara mâncam de patru ori, e ziua mai mare. Iarna, de trei ori și chiar de două ori – e ziua mai mică și oamenii muncesc mai puțin” [Vladimir, jud. Gorj] (Chestionarele *Alimentație* – în pregătire pentru tipar).

Hrana de post: „Făceau boșcă (o groapă în pământ, pă un mal înalt), pe paie: ridichi, sfeclă, cartofi, praz. Se păstrau până în postul Paștelui când se consumau. Se mai păstra în târnă,

²⁶ *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român*, coordonator Ion Ghinoiu, Volumul I: *Oltenia*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 108.

ținută în tâmnice” [Spineni, jud. Olt] (Chestionarele *Alimentație, Ocupații* – în pregătire pentru tipar).

„Mai ales fasole. Găteau și mâncăruri cu nuci (în loc de ulei), sarmale cu semințe de dovlece, liveji (lapte de bou – liveji [băutură fermentată din fructe] duminic cu turtă), chiseliță cu liveji (amestecat cu apă și se pune făină de porumb bătută), sarmale din semințe de dovleac, poame fierte, varză fiartă, ciorbă de legume (dragavei, știr, praz, urzici, fasole, cartofi), sfeclă cu nucă, sarmale cu orez” [Olteanu, Gorj]; (Chestionarele *Alimentație* – în pregătire pentru tipar)

„Aveam vase de post (oale, străchini, linguri). Cine nu avea, le spăla bine pe cele de dulce. Acum numai ai bătrâni mai țin” [Amărăștii de Jos, Dolj] (Chestionarele *Alimentație* – în pregătire pentru tipar).

Masa de duminică: „Gâscani cu brânză – mălai făcut cu apă fiartă, amestecat cu brânză multă de oaie și băgat în țăst – toată lumea făcea. Se pune și puțin zaar. Plăcinți. Se întindea o foaie, cu apă, făină, sare, ouă. Se pune puțin mălai, se pune în raină, se întorceau marginile. Tăiai un pui, făceai ciorbă, îl coceai” [Cireșu, Mehedinți] (Chestionarele *Alimentație* – în pregătire pentru tipar).

Despre chestionarele *Ocupații (Agricultură, Cultivarea plantelor tehnice, Pomicultură și grădinărit, Viticultură, Culesul din natură, Creșterea animalelor, Vânătoare, Pescuit, Albinărit, Mijloace de transport)* putem spune că, în mod fericit, completează referințele din chestionarul *Alimentație*. Eforturile concrete, la nivel uman, de obținere a hranei sunt susținute prin câștigarea bunăvoinței divine, în momentele esențiale ale ciclului calendaristic: la debutul (fast) al ciclului biologic sau către final, la estimarea și obținerea roadelor. Anumite aspecte de adâncime ale ocupațiilor fac trimire la diferențierile și consfințirile rolurilor (de vârstă, de gen, de experiență, de statut)²⁷, la transformarea produselor (materii prime) în alimente propriu-zise, daruri și ofrande alimentare.

În chestionarele *Așezări – Gospodărie și Locuință – Interior* sunt înregistrate informații despre spațiul locuit și despre mobilier (construcții și obiecte care servesc la conservarea și prepararea hranei, despre foc (vatră, țeșt, cuptor, sobă cu plită, aragaz), despre apă (utilizarea surselor de apă: surse naturale de apă potabilă în moșia și vatra satului (izvoare, pârâuri, râuri, lacuri, iazuri); captarea și folosirea surselor de apă: șipot, fântână, cișmea, heleșteu; canalizare; obiceiuri practicate pentru găsirea/folosirea surselor de apă). Există date despre amplasarea mobilierului dedicat meselor zilnice, despre ierarhia mesenilor în interiorul și în afara locuinței (conduita la mesele zilnice²⁸: ordinea în care se așază la masă în funcție de rol, vârstă și gen), despre merindarul pentru drumeți.

²⁷ „Bărbații se ocupau de stupi, nu erau prisăci. Afumau stupul să plece albinele și se storcea mierea din făguri cu mâna. Mai ales bătrânii, nu bărbații buni de muncă, cei dintâi aveau mai mult timp. La Sfântul Nicolae era obiceiul ca oamenii să se îmbărbureze cu miere nouă (un fel de miruit pe frunte). La Mucenici, când se scotea mierea și se curățau stupii, se dădea miere de pomană” (din chestionarele *Ocupații, Creșterea albinelor* – în pregătire pentru tipar).

²⁸ În literatura de specialitate sunt consemnate și criteriile ce țin de apartenența la familie, neam, comunitate. Preotul, învățătorul, notarul, musafirul sunt onorați, privilegiați, serviți de gazde. (Mihai Lupescu, *op. cit.*, p. 161–174).

„Cunia – o încăpere de 3/3 ori 4/4 m din bârne. După primul război mondial au început să se facă două cămăruțe; o bucătărie în care se putea și locui și o magazie, în care se țineau oalele mari de fiert, untura, având deci, funcția de cămară. În prezent chiar se doarme mai mult în această bucătărie decât în casa mare, care rămâne curată. Dacă terenul permite, se face fie pe o latură a casei, fie în paralel cu ea” [Păușești, jud. Vâlcea];

„În capul mesei bătrânii; ceilalți de jur împrejur, în ordinea descrescândă a vârstei” [Breznița Motru, jud. Mehedinți]; „Se păstra o ordine severă: la capul mesei bărbatul cel mai în vârstă sau învățătorul ori preotul, dacă erau meseni, pe o parte femeile, pe alta bărbații. Copiii cu mama stăteau la o parte” [Isverna, jud. Mehedinți]²⁹.

În strânsă legătură cu aceste informații esențiale, între realitățile de teren consemnate cu ajutorul chestionarelor *Meșteșuguri*, *instalații populare* semnalăm prezența datelor și schițelor ce descriu obiecte, recipiente (de lemn, lut, os, metal) și instalații (mori) utilizate pentru obținerea și prelucrarea alimentelor.

Chestionarele de *Artă populară* aduc elocvente detalii despre decorul pieselor de mobilier, al obiectelor și al țesăturilor (fețe de masă, ștergare) folosite la mesele zilnice sau de sărbătoare. Simpla enumerare a vaselor și obiectelor din instrumentarul casnic reprezintă implicit o inventariere a unor elemente/ fenomene specifice ale alimentației tradiționale: din piatră – *obiecte legate de vatră, mese, fântâni, prescurare* – din lemn – *dulapuri pentru alimente (din lemn de tei, de brad), covată, linguri, căuce, prescurar/ pristolnic, răboj, tipar de caș, sărăriță, piperniță, ploscă*; din ceramică – *străchini/blide, talere ornamentale, cancee, ulcioare, căni pentru păstrat sau transportat apa, chiupuri pentru păstrat sau conservat vinul, oale pentru fiert vinul, castroane pentru țuică, chiupuri, ulcioare, vase pentru păstrat oțet, slatină [saramură], ulei, oale cu o toartă, cu două torți, cu patru torți pentru preparat sau consumat hrana, cratițe, tigăi, tăvi, farfurii, străchini, vase de friptură, vase pentru prăjit ouă, strecurătoare, ceașcă, forme de cozonaci, putinei pentru bătut unt, oale pentru prins laptele, borcane, oale, lăscărițe pentru păstrat alimente iarna (magiun, murături, untură), ulcioare pentru nuntă (oluri de nănași, căni de nuntă), oale mari pentru pregătirea praznicelor, oale de moși, moșoaice, joimărițe, borcane de moși (vase de tămâiat, pipe, vase pentru tutun) din metal: frigări, pirostrii, fierul țestului, căldări, căldărușe, căuce, polonice, ibrice, cazane, tăvi, cuțițe, satâre.*

Bogata informație dezvăluită de chestionarele *Obiceiuri calendaristice*, *Obiceiuri familiale*, *Obiceiuri legate de ocupații*, *Obiceiuri la naștere*, *Obiceiuri la nuntă*, *Obiceiuri la moarte*, *Alte obiceiuri* este structurată pe axa vieții de familie și pe parcursul calendarelor populare. Se pot sesiza mărcile alimentare ale sărbătorilor: *Scutecele Domnului* în Ajunul Crăciunului, *sacrificarea animalului* la Crăciun și la Paște, *Mucenicii* de 9 Martie, *peștele* la Blagoveștenie, *oul roșu*, *Pasca*,

²⁹ Alina Ioana Ciobănel, Monica Budiș, Magda Raluca Minoiu (îngrij. științifică și redacțională), *Habitatul. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român*, Volumul I: *Oltenia*, București, Editura Etnologică, 2005, p. 105, 236.

drobul la Paște, *plăcintele* la Lăsatul Secului, *mere, pere, castraveți, struguri* de Sfântul Petru, Sfântul Ilie, Sfânta Maria, *caș* de Sfântul Dumitru. Tot aici întâlnim și mese la construirea unui nou edificiu, praznicul casei, ofrande închinare sfinților protectori, mese și mâncăruri la clacă și la șezătoare. Mesele mai ample, din ciclul vieții de familie, sunt cumetria (la botez), ospățul (la nuntă) și praznicul (la înmormântare).

Masa Ursitoarelor: „Moașa pregătea masa și pune pe ea obiectele: un pahar cu apă, un pahar cu vin, când nu pun apă; trei azimioare, colăcei – ursătoare, unși cu miere; bani, trei linguri; trei farfurii; brăcirile moașei; cusătura; carte; creion; muguri de pomi; pene de păsări; păr de animale; pentru noroc de pomi, păsări, animale; zahăr, miere, diferite unelte. Moașa făcea 15 mătâni pe brăciri pentru zile multe” [Igoiu, jud. Vâlcea];

„Se făcea o pâine nedospită, mânjită cu miere sau zahăr topit, ca ursitoarele să fie dulci, să ureze bine. Pe pâine se făcea în trei locuri semnul crucii și pe fiecare semn se puneau bani, pentru cele trei ursitoare. Pâinea nedospită era frământată de o fată, care se ducea la apă, la fântână, cu un cuțit în mână și îmbrăcată bărbătește. În vreme ce frământa pâinea nu vorbea. Pe masa ursitoarelor se puneau trei linguri noi, o strachină nouă, vin, țuică. În strachină se pune apă. Tot pe masa ursitoarelor se așeza un dar pentru moașă: stofă, pânză, prosoape, perini” [Oboga, jud. Olt].

Găina nașului (la ospățul de nuntă): „La masa mare se aducea nașului o găină mare friptă”: [Bistreț, jud. Dolj]; „Se dădea o găină friptă, împodobită cu flori spre sfârșitul mesei mari. Atunci dădea nașul darul” [Gogoșu, jud. Dolj]; „O găină friptă, cu mere împrejurul ei, cu capul neșumilit, legat cu fontă roșie” [Leu, jud. Dolj]; „Se dădea curca împodobită. Mesenii căutau să o schilodească, rupându-i câte un picior, o aripă” [Borăscu, jud. Gorj]; „Când se servea friptura, se dădea nașului un curcan, cocoș sau purcel (fript). Se dădeau și la masa miresei și la masa mare” [Olteanu, jud. Gorj]; „Înainte de dar se dădea nașului un curcan (sau purcel) împodobit cu brad” [Pestișani, jud. Gorj]; „[...] curcan umplut pentru naș [...]” [Grădiștea, jud. Vâlcea].

Praznic de înmormântare: „Colaci, băutură, brânză, ouă, fiecare ce are; se dau 44 de șervete de pomană, fiecare legat cu un ban, pentru că sunt 44 de vămi; Când se face pomana acasă pentru mort se așează un om în capul mesei și acolo se pune un ciomag de măr și se împodobește cu flori și cu busuioc, un geac (săculeț) și dacă e femeie, un batic, iar dacă e bărbat un șervet și trei colaci, numiți Sâmbecioare. Omul sau femeia ia ciomagul în mână și dă roată la masă înainte de fiecare fel de mâncare servit și zice «Dumnezeu să-l ierte», cum se pomenește și ceilalți spun «Să-l ierte Dumnezeu!». Persoanei cu ciomagul îi mai dă o farfurie și un castron cu mâncare, trei colaci, un pahar de vin” [Racovița, jud. Gorj].

„Se invită la masă cu mâncare gătită: colaci, ciorbă, varză, țuică, vin. E pomana mortului, primește sufletul” [Curtișoara, jud. Olt]³⁰.

Publicarea seriei *Mijloace de existență. Documente etnografice românești* (DER). Partea a II-a: *Alimentația*³¹ este privilegiată de existența celor cinci volume ale *Atlasului etnografic român*, coordonate de Ion Ghinoiu, și de apariția celor șase

³⁰ *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român*, coordonator Ion Ghinoiu, Volumul I: *Oltenia*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 29–30, 129–130, 204–205.

³¹ Seria va fi alcătuită din cinci volume, în funcție de provinciile istorice cercetate: Oltenia (vol. I), Banat, Crișana, Maramureș (vol. II), Transilvania (vol. III), Moldova (vol. IV), Muntenia, Dobrogea (vol. V). Volumul I este în pregătire pentru tipar.

tomuri de *Etnologie românească. Folcloristică și etnomuzicologie* (coord. Sabina Ispas, Nicoleta Coatu), de implicarea specialiștilor în teoria obiceiurilor, în etnologia alimentației (Ofelia Văduva), de contribuția membrilor din colectivul de lucru (Cornelia Belcin Pleșca și Cătălin Alexa) care au experiența participării la elaborarea și tipărirea seriei integrale DER (*Sărbători și obiceiuri*) și a AER. Prezența în planul de cercetare al Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” a temelor ce țin de dinamica fenomenelor culturii tradiționale³² impune construirea unui sistem de dispunere a informației de teren în care să se regăsească, într-o firească legătură și continuitate, cercetările anterioare, cele din prezent și cele viitoare.

³² Proiectul nr. 1. *Consemnare, sistematizare, conservare, valorificare AIEF: Mutații în structura obiceiurilor de familie și a manifestărilor confesionale, în actualitate* – coordonator acad. Sabina Ispas.

ERNEST BERNEA. CONTRIBUȚII SOCIOLOGICE LA CUNOAȘTEREA SATULUI ROMÂNESC

OVIDIANA BULUMAC

Ernest Bernea. Sociological Contributions to the Knowledge of the Romanian Village

The article focuses upon the issue of the “Romanian phenomenon” in the light of Ernest Bernea’s theoretical contributions. The description of the concept itself, the suitable method of research and identification, as well as the peasant contributions to the social universe become, in this case, relevant to the hereby discussion. The “Romanian phenomenon” is part of a much larger theoretical construction, the one of the “peasant civilisation”, also developed by Bernea throughout the years, that contains a complex and complete definition, clear directory lines (in terms of space and time specificities), as well as a selection of the transformations that occurred during the period of modernity, understood as a spiritual, cultural, social and economical crisis.

Keywords: *Romanian sociology, rural sociology, Romanian phenomenon, peasant civilisation, crisis*

Cuvinte-cheie: *sociologie românească, sociologie rurală, fenomen românesc, civilizație sătească, criză*

PROLEGOMENE

Ernest Bernea, parte a generației interbelice de sociologi creată de Școala lui Dimitrie Gusti, s-a remarcat în literatura de specialitate printr-o dragoste necondiționată față de satul arhaic autohton, pe care îl promovează în termenii unei civilizații românești deosebite, dar pe cale de schimbare iremediabilă a principalelor sale cadre și manifestări. În timp ce alți colegi și-au găsit sfârșitul în regimul concentraționar comunist (dintre care îi amintim pe Mircea Vulcănescu, Anton Golopenția, Traian Brăileanu), Ernest Bernea a fost mai norocos (atât cât poate fi un intelectual încarcerat în mod repetat), în sensul că a supraviețuit perioadei de tristă amintire și a putut să ne lase nouă, celor de astăzi, manuscrise valoroase, încă insuficient studiate, ce ridică mari semne de întrebare cu privire la lumea în care trăim și cea către care ne îndreptăm. Unele manuscrise, din nefericire, nici până la ora actuală nu au putut fi recuperate după ce au fost confiscate de Securitate înainte de 1989¹.

Adept al sistemului gustian de cunoaștere integrală a realității sociale, Ernest Bernea a adus contribuții importante prin intermediul studiilor sale de sociologie

¹ Conform informațiilor furnizate de urmașii săi direcți.

rurală, de etnografie, precum și de filozofie. În literatura sociologică interbelică și postbelică românească, este unul dintre cei care lucrează neobosit înspre conturarea unei definiții a „fenomenului românesc”, pe care înțelege să îl definească drept un „complex de date materiale și spirituale, de forme, structuri și activități specifice”² care au produs o unitate socială și culturală ce posedă identitate într-un interval de timp.

În acest sens, principalul spațiu de care se leagă și în raport cu care poate fi înțeles este cel *al satului arhaic*, fixat în opoziție cu mediul orășenesc, sau chiar cu satul contemporan lui (cel interbelic și cel postbelic).

De asemenea, temporalitatea la care se face referire este cea a *timpului arhaic*, care se află într-o stare de disoluție evidentă încă din perioada interbelică, de când Ernest Bernea începe primele cercetări de teren ca parte a echipelor monografice gustiene. Mai mult, principalul personaj al analizei este *țăranul*, acel membru al comunității naționale care se distinge printr-un tip particular de ființare, care are capacitatea de a genera și păstra caracterul organic al vieții socioculturale dinlăuntru comunității.

METODA – CUM TREBUIE CERCETATĂ REALITATEA CONCRETĂ

Ernest Bernea atrage atenția asupra faptului că cercetarea de teren, mai ales dacă are loc într-un mediu de sorginte conservatoare, nu se face oricum și, în niciun caz, pe seama obiectului/subiectului de cercetat. Principala preocupare, spune el, trebuie să fie dată de cercetarea realității concrete. „O cercetare științifică a țării și neamului românesc nu se poate face corect dacă nu ne supunem, dacă nu luăm în seamă această însușire a vieții locale. Omul, deși parte dintr-o unitate de viață cum e satul, fără să atingă limitele regiunii și cu atât mai puțin ale țării, depășește această unitate și trăiește cu adevărat într-o realitate colectivă mai mare, de care este legat organic: grupul de sate, așa cum l-am văzut împlinit în diferitele țări, văi sau alte organisme locale. De aceea, cunoașterea țării noastre în ceea ce are ea mai autentic, adică vechea civilizație sătească, trebuie făcută pe aceste unități, comunități de viață și grupări de sate. Chiar dacă am voi să restrângem cercetarea la o singură așezare – și aceasta este cu puțință –, suntem nevoiți, pentru buna înțelegere, să o cercetăm în legătură cu corpul de așezări din care face firesc parte și care reprezintă comunitatea de viață locală. A nesocoti acest lucru înseamnă a nesocoti realitatea și viața. Satul nu este o entitate abstractă, unică și atotvorbitoare. Pentru a înțelege ceea ce îi aparține este nevoie să treci dincolo de limitele sale; dar numai atât cât cere realitatea concretă”³.

În același registru, Ernest Bernea precizează apăsător că orice cercetare a satului trebuie făcută prin adoptarea unei atitudini potrivite de către specialist, ce trebuie să fie înțeleasă în termenii unei „aplecări cu dragoste” asupra specificităților de tip arhaic identificate în respectiva comunitate. „Totuși nu urmărim cu orice preț

² Ernest Bernea, *Trilogie sociologică*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2004, p. 300.

³ Idem, *Civilizația română sătească*, București, Editura Vremea, 2006, p. 23, 24.

«specificul», ci observăm și cercetăm realități concrete, vii, cu caractere proprii, care pot fi asemănătoare, dar și diferențiate. Aplecarea cu dragoste (căci fără dragoste nici știința nu e cu putință) asupra fenomenelor cu caracter străvechi nu vine din nevoia de a culege curiozități și nici dintr-un vag romantism, ci din nevoia de a cunoaște o realitate istorică concretă, uneori luptând cu greutatea unor aspecte înșelătoare sau întâmplătoare, așezate în decursul vremii»⁴.

În concepția sa, cea mai importantă unitate socială care poate oferi date consistente și relevante referitoare la istoria socială a spațiului românesc, în absența documentelor scrise sau a dovezilor arheologice concludente, este *satul* care, ca orice entitate vie, posedă *memorie* și *identitate*. „Poporul românesc, cu străvechea lui civilizație sătească, este o ființă și, ca orice ființă, are un chip al său propriu de a fi. Să-l cercetăm așa cum se înfățișează în realitatea concretă. Respectul naturii lucrurilor și dragostea pentru ceea ce este viu ne dau putința să pătrundem în adâncimi nebănuite»⁵.

Acesta este motivul pentru care observația directă devine principalul instrument utilizat în cadrul cercetării, alături de interviu, tocmai din pricina bogăției datelor culese: „civilizația română sătească, prezentă azi sub ochii noștri, ne poartă în adâncimi de milenii și, prin observație directă, ne dezleagă probleme de istorie acolo unde documentul scris lipsește cu desăvârșire... Satul românesc este cel mai expresiv și mai bogat document al istoriei neamului. Acesta pentru că deseori... adevărata istorie începe acolo unde sfârșesc documentele scrise. Pe această cale, mersul în trecut este mai real, mai adânc, mai rodnic»⁶.

Ernest Bernea este conștient de prefacerile satului arhaic în perioada modernității, procese înregistrate de el pe teren și înțelese în termenii unei crize spirituale acute, cu valențe culturale, sociale și economice. De aceea, ne atrage atenția că este important ca analiza să nu se facă oriunde, ci în lăuntrul unei unități sociale care păstrează cât mai mult din caracterul străvechi al civilizației române sătești: „Nu studiem orice sat românesc de azi, ci numai pe acela care păstrează forme arhaice, cu un conținut de viață aparte, concretă și ireductibilă, în condițiile sale locale etnice»⁷.

CIVILIZAȚIA SĂTEASCĂ, FENOMEN ROMÂNESC ȘI INFLUENȚE EXTERIOARE

Sociologul român era la curent cu noile descoperiri istorice, care plasau Europa de Sud-Est într-o nouă paradigmă, după descoperirea culturilor neolitice, parte a civilizației Vechii Europe ⁸, insuficient cunoscute și astăzi. „Până la venirea

⁴ *Ibidem*, p. 5, 6.

⁵ *Ibidem*, p. 24.

⁶ *Ibidem*, p. 12.

⁷ *Ibidem*, p. 5.

⁸ Marija Gimbutas, *Civilizație și cultură – vestigii preistorice în sud-estul european (Civilizația Europei străvechi)*, București, Editura Meridiane, 1989.

slavilor, viața rurală pe aceste locuri nu a fost deloc întreruptă. Sinteza traco-romană era deja efectuată. Uneori, satele nu au făcut decât să continue sub formă romană o viață sătească tracă (N. Iorga). Tot ce influențele din afară, mai vechi sau mai noi, au adus mai târziu peste această viață, s-a topit cu urme sau fără urme în această lume locală, de o străveche origine”⁹. Astfel, Bernea argumentează că similitățile dintre popoarele înconjurătoare și cel român se pot pune nu pe seama influențelor externe, ci mai degrabă pe „fondul original comun al spațiului traco-roman”¹⁰. „Civilizația română sătească este deplină păstrătoare a unor vechi tradiții locale și..., prin însușirile sale de căpetenie, prin realizarea sa deplină, reprezintă *un centru de iradiere* în centrul și sud-estul Europei, de la Nistru până în Adriatică și din Carpații nordici până în câmpia Tesaliei”¹¹. Sintetizând, Ernest Bernea adoptă perspectiva istoricului Iorga, ce avansează termenul de „romani populare”.

„Civilizația română sătească are *un gen propriu*, pornit dintr-un fond străvechi, pierdut în negura veacurilor, și pe care încă îl poate arăta strălucit mitologia precreștină aflătoare azi în satele noastre de pe o parte și alta a Carpaților, și are o *perfectiune*, o experiență vie, de continuă îmbogățire către forme pure, așa cum ne-o arată mai ales arta noastră populară. În acest fel, civilizația română sătească, prezentă azi sub ochii noștri, ne poartă în adâncimi de milenii și, prin observație directă, ne dezleagă probleme de istorie acolo unde documentul scris lipsește cu desăvârșire”¹².

Satul arhaic, ca parte a civilizației române sătești, posedă un caracter organic și este creator de civilizație românească. Influențele exterioare acestei unități de viață ce contribuie semnificativ în procesul de evoluție a satului sunt factorii geografic și istoric, precum și nevoia de adaptare „a ideilor noi la realitatea concretă a vieții locale naționale”¹³. Din această perspectivă, Bernea se dovedește a fi gustian încă o dată căci, în viziunea lui, combaterea influențelor externe satului se face prin *voința socială*: „Dar peste biologie și geografie unitatea națională s-a păstrat mai manifest prin felul cum a reacționat voința și s-au organizat activitățile omului în ordinea material-economică și în cea spirituală, întreținută de un sistem de valori, produs al unui mod de a gândi și experimenta lucrurile, a unei *atitudini* în fața lumii și vieții”¹⁴.

Pentru Ernest Bernea, civilizația românească a fost „plămădită” odată cu neamul, ceea ce îi oferă un caracter străvechi și autohton, în comparație cu noile tipuri de sociabilitate, prezente în spațiul urban autohton. „Satul reprezintă civilizația românească. Și nu numai atât. Privite comparativ aceste două civilizații

⁹ Ernest Bernea, *op. cit.*, 2006, p. 11.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ernest Bernea, *op. cit.*, 2004, p. 304.

¹⁴ *Ibidem*, p. 305.

(urbană și rurală), putem afirma, fără a cădea în greșeală, caracterul european, ca să nu mai spunem internațional, al celei dintâi și autenticitatea românească a celei de-a doua. Aceasta pentru că civilizația orașelor noastre este de dată recentă și, în raport cu datele aceleia după care a fost copiată, neîmplinită, *în curs de realizare*, iar civilizația satelor noastre este străveche, este originară, *plămădită odată cu neamul acesta și deplin realizată*¹⁵.

Influențele exterioare, venite peste civilizația sătească, până în modernitate, spune Ernest Bernea, nu și-au pus amprenta atât de puternic pe cât am crede. „S-a remarcat adeseori de către cercetătorii noștri, mai ales de către istorici, o mare asemănare între civilizațiile deosebitelor popoare din sud-est. Această constatare nu e lipsită de temei: unele forme de organizare socială, produsele artistice populare, între care mai ales cântecul, ne ridică în adevăr problema unei unități etnice mai mari, care ar fi sud-estul; și chiar mai mult decât atât, hotarele acestei unități, mergând până în Ucraina, Polonia și Ungaria. De aici s-a tras concluzia unor mari influențe străine, mai ales slave (rusești, sârbe și bulgare), asupra vieții poporului român și deci asupra civilizației noastre sătești”¹⁶.

„Nu poate fi vorba de-a nesocoti și înlătura prezența unor astfel de influențe, deoarece conviețuirea timp de veacuri sau cel puțin apropierea trecătoare între mai multe popoare lasă urme, unele asupra altora, uneori atât de adânci, încât sunt asimilate, devenind în acest fel însușiri proprii. Ceea ce pare să facă cu puțință o apropiere între civilizațiile etnice din sud-estul Europei este în primul rând fondul autohton pe întreg pământul acesta”¹⁷.

FENOMENUL ROMÂNESC

„Realitatea tradițională comunitară a definit și a manifestat *un mod propriu românesc de a fi*, care e specific și general uman totodată”¹⁸.

Conceptul de „fenomen românesc”, înaintat de E. Bernea într-o scriere din 1970, este definit în următorii termeni: „complex de date materiale și spirituale, de forme, structuri și activități specifice care i-au coordonat ființa și l-au făcut să dureze în timp”¹⁹.

Ca urmare a cercetărilor efectuate pe parcursul anilor, sociologul român ajunge la concluzia că acest proces al devenirii în spațiul românesc este inevitabil legat de evoluția satului românesc tradițional, care posedă o cultură proprie, un mod propriu de a fi, o filosofie de viață specifică, toate influențate de coordonatele spațiale și temporale ce și-au pus amprenta asupra proceselor de schimbare socială. „[P]utem spune că satul românesc tradițional și cultura sa populară, dacă nu poate

¹⁵ Idem, *op. cit.*, 2006, p. 10.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 10, 11.

¹⁸ *Ibidem*, p. 164.

¹⁹ Idem, *op. cit.*, 2004, p. 300.

fi identificat cu însuși fenomenul românesc, el poate fi socotit *datul fundamental* etnografic și istoric al fenomenului românesc²⁰.

Pentru Bernea, procesul de devenire al neamului românesc ține în mod necesar și de o componentă a naturii umane, și anume atitudinea „în fața lumii și vieții” atât a individului, cât și a colectivității. Deși poate părea paradoxal, acest lucru întotdeauna a asigurat culturii naționale un caracter de universalitate. „Sigur, fenomenul românesc, la nivel etnografic, a fost constituit dintr-un neam de oameni și condiționat geografic de un teritoriu propriu. Dar peste biologie și geografie unitatea națională s-a păstrat mai manifest prin felul cum a reacționat voința și s-au organizat activitățile omului în ordinea material-economică și în cea spirituală, întreținută de un sistem de valori, produs al unui mod de a gândi și experimenta lucrurile, a unei *atitudini* în fața lumii și vieții. Cultura spirituală populară exprimă, ca și cea materială, o natură umană, un mod de a fi, un stil propriu de viață, care ne deschide căile spre actul de creație universală²¹”.

UNITATEA DE VIAȚĂ (ROMÂNEASCĂ)

Ce căutăm atunci când realizăm o cercetare de teren? Ernest Bernea ne îndrumă către focalizarea directă pe *unitatea socială concretă*, de viață, care este vectorizată pe trei mari axe: geografie, etnicitate și sistem social. „Unitatea reală de viață care ne interesează atunci când cercetăm vechea civilizație sătească are o întreită înfățișare: geografică, etnică și socială. Cu alte cuvinte, mai întotdeauna unei comunități de viață românească îi corespund o unitate geografică și una etnică, bine determinate, care îi dau un caracter propriu și o îndrumă. De aceea, când vorbim de comunitate de viață, noi subînțelegem și aceste elemente fizice și umane²²”.

Din acest punct de vedere, sociologul român realizează o legătură între componenta geografică și cea culturală pentru a explica specificitatea civilizației românești și capacitatea acesteia de a-și prezerva datele sale cele mai intime, o analiză similară ca punct de plecare cu cea pe care o face Lucian Blaga în cartea *Spațiul mioritic* (1936).

„Munții noștri ne dau și azi cele mai caracteristice exemple. Și nu e lipsit de însemnătate, deoarece civilizația română sătească, în prezent, aci își are expresiile cele mai vii. Unitatea de viață a neamului nostru a fost și este încă într-o largă măsură, ceea ce s-a denumit cu o expresie geografică, depresiune și vale; uneori amândouă laolaltă [...] Pe aceste locuri s-au format în Ardeal «țările», și în Vechiul Regat, văile. Pământul bun și mai ușor de lucrat, legătura mai lesnicioasă, adăpostul mai sigur (în vremurile străvechi) au făcut din depresiunile subcarpatice și șesurile din văi cele dintâi unități de viață românească și totodată cele mai [...] autentice expresii etnice²³”.

„[...] nu numai în Carpați satele se grupează în chip firesc, ci și în ținuturile Dunării. Cu toate că aceste unități de șes judecate din punct de vedere geografic nu au întotdeauna o limită hotar natural, o apă sau un munte, ele nu sunt totuși în afara unui hotar care să nu poată fi arătat în realitate.

²⁰ *Ibidem*, p. 303.

²¹ *Ibidem*, p. 305.

²² *Idem, op. cit.*, 2006, p. 18.

²³ *Ibidem*, p. 18, 19.

Etnic, cu toate că par să nu aibă nimic caracteristic, deoarece costumul național cu variațiile lui locale este dispărut, totuși putem vorbi de o unitate de viață, pentru că sunt alte elemente etnice care ne pot îndruma. Dar chiar de nu am lua în seamă elementul geografic și cel etnic și tot am vedea cum se grupează satele numai după conviețuirea lor prezentă. Comunitatea de viață locală ne fixează hotarul și ne dezleagă problema”²⁴.

CHESTIUNEA HOTARULUI

Ernest Bernea lucrează cu o semnificație particulară a hotarului, a celui construit de către comunitățile locale, o semnificație prezentă și în analizele lui Nicolae Iorga: „Dar odinioară hotarul nu era așa (doar cu funcție despărțitoare strictă). Nu erau funcționari financiari, nu erau jandarmi, nu erau puști întinse împotriva încălcătorului de hotar. Hotarul avea un sens mult mai larg. Cuprindea o regiune întregă [...] S-a arătat ce însemna un hotar roman. Hotarul roman se întindea – cum se face socoteala acum pe kilometri –, pe mulți kilometri pătrați și hotarul acesta avea o însemnătate pe care noi nu ne-o putem închipui acum, când două lumi deosebite și două lumi vrăjmașe își stau una în fața celeilalte. Era, cum am zice, un hotar fecund, un hotar creator de viață, producător de sinteză. Se alcătuiă în părțile acestea o lume care fără acest hotar nu s-ar fi putut alcătui, sau nu s-ar fi alcătuit în acest chip”²⁵. Tocmai din acest motiv, N. Iorga afirmă că a fost posibilă ideea sacrificiului suprem pentru idealul național, indiferent de forma pe care a luat-o de-a lungul timpului: „Astfel țară înseamnă, fără nici un alt adaos, pământ românesc liber, în toată întinderea lui și cu tot sacral drept care se cuprinde în el. O țară îngustată prin violența străinului, care, astăzi, de la sine s-a refăcut în vechile hotare prin acea elasticitate de spirit care e unul din marile elemente ale vitalității unui popor. Și de aceea a *muri pentru țară* a fost cea mai înaltă datorie pentru generațiile care au închis ochii înainte de vreme”²⁶.

Din punct de vedere metodologic, ipoteza lui Ernest Bernea rămâne valabilă chiar și în cadrul spațiilor de legătură, a acelor sate-limită care nu întrunesc toate atributele necesare pentru a demonstra o omogenitate locală, cu toate că ele sunt cuprinse într-o logică socială mai generală, tot omogenă, cea *românească*. „În legătură cu hotarul acestor unități de viață românească e necesar să aducem o precizare. Chiar acolo unde factorul geografic are hotare precise, așa cum e cazul depresiunilor, nu se poate vorbi întotdeauna și de un hotar precis delimitat al comunității de viață. Vrem să spunem cu aceasta că sunt așezări care depășesc, ca viață obștească, ca relații sociale și economice, hotarul natural al unității căreia le aparțin în chip firesc. Acestea sunt satele limită. [...] După cum aceste unități de viață românească nu pot fi contestate pentru că sunt în realitate, tot astfel nici infiltrația marginală, adică prezența așezărilor limită, nu poate fi contestată și nici

²⁴ *Ibidem*, p. 22.

²⁵ Nicolae Iorga, *Hotare și spații naționale. Afirmarea vitalității românești*, studiu introductiv de Mihai Ungheanu, postfața de Sever Ardelean, Galați, Editura Porto Franco, 1996, p.107.

²⁶ *Ibidem*, p. 40.

măcar nesocotită. Comunitățile de viață se găsesc în concret, în viață, ca grupări de sate, iar hotarul lor este întrepătruns, viu și el, ca o încheietură organică și un linear lipit, abstract. Satele limită nu dovedesc neexistența unităților de viață locală, ci dimpotrivă, întăresc această afirmație. Căci pe cât de vie este alcătuirea internă a unităților, pe atât de vie este limita lor; întrepătrunderea aceasta înseamnă viață”²⁷.

Este foarte interesant faptul că Bernea argumentează în analizele sale că una din cele mai importante conexiuni realizate între satele separate de elemente naturale este reprezentată chiar de traseul ciobanilor, deveniți elemente de legătură și agenți de transmitere ale unor caractere locale în cadrul unor unități sociale distincte: „doar ciobanii trec acești munți într-o parte sau alta. Această legătură este mai mult de ordin moral, cu un caracter de datină”²⁸.

SCURTE CONCLUZII

Ernest Bernea, un apărător și fin cercetător al satului românesc, demonstrează prin lucrările sale faptul că se poate discuta despre un mod specific de a fi în lume, modul românesc, și că, mai mult, acest tip de ființare a dus la crearea unui tip articulat de civilizație, cea românească. Fiind determinată de factori geografici, culturali și sociali, această civilizație s-a concentrat în unități sociale de viață, care i-au asigurat dăinuirea în timp: satele arhaice. Acesta este fenomenul românesc în istorie, chiar dacă, încă din perioada interbelică, Bernea identifică serioase momente de disoluție cu care satul se confruntă, ceea ce duce la conturarea unei crize a civilizației românești per ansamblu.

„Satul românesc de azi, în majoritatea cazurilor, nu mai este o realitate organică echilibrată, ci o realitate intrată într-un puternic proces de destrămare [...] Uneori însă, cu deosebire în regiunile izolate, de munte, satul românesc stăruie să trăiască o viață nealterată, armonioasă și echilibrată, bogată în valori tradiționale, ca un produs curat al pământului și istoriei locale”²⁹.

„În prezent nu suntem însă în fața unui proces lent și cursiv, a unei schimbări încete, care vine odată cu trecerea vremii, ci e vorba de o experiență unică în istoria acestei civilizații, la nivel etnografic. Este vorba de o schimbare bruscă, revoluționară, legată de prefacerile lumii contemporane. Ceea ce se întâmplă în acest moment cu satul românesc tradițional nu este o schimbare evolutivă pornită din interiorul său, ci o transformare radicală; înseși bazele acestor vechi așezări sunt zdruncinate, până la a fi înlocuite”³⁰.

²⁷ Ernest Bernea, *op. cit.*, 2006, p. 22.

²⁸ *Ibidem*, p. 22.

²⁹ *Ibidem*, p. 5.

³⁰ *Ibidem*, p. 16.

VALORIFICAREA IDENTITĂȚII CULTURALE PRIN COVOARELE TRADIȚIONALE

LUDMILA MOISEI

Les tapis traditionnels porteurs de l'identité culturelle

Aujourd'hui, alors que le processus de mondialisation affecte de plus en plus l'identité culturelle, chaque nation a le devoir de faire-valoir son patrimoine. Une partie du patrimoine national et universel (inclus dans la liste de l'UNESCO) sont les tapis traditionnels, qui, par des ornements spécifiques sont une source d'identité culturelle et la preuve de la continuité roumaine. En République de Moldova, la tradition des tapis connaît une revitalisation grâce à la continuité de l'artisanat, ainsi que l'appréciation du tapis dans la vie de la communauté traditionnelle. Cet article se concentre sur les modalités de réappropriation des tapis traditionnels (diverses activités culturelles, festivals, foires, les abeilles, les programmes d'études portant sur différents groupes d'âge), leur rôle dans la transmission de l'identité culturelle et aussi, dans la communauté socioculturelle. Nous examinons la dynamique culturelle, l'attitude de la société contemporaine vis-à-vis de la préservation des tapis, ainsi que le degré d'implication de chacun d'entre nous dans la promotion de l'identité culturelle par l'intermède du tapis moldave.

Mots-cléfs: *identité culturelle, tradition, tapis, actions culturelle, mémoire collective*

Cuvinte-cheie: *identitate culturală, tradiție, covoare, acțiuni culturale, memorie colectivă*

Actualmente, fenomene precum globalizarea culturală, multiculturalismul, interculturalitatea își lasă tot mai mult amprenta asupra identității culturale. Se produce un proces cultural continuu/discontinuu în care elementele identitare ale matricei culturale sunt supuse unor noi înțelesuri, noi forme de abordare, noi percepții. Parte din matricea culturală a poporului român și însemne ale identității culturale sunt covoarele tradiționale, care prin decorul specific și diversitatea de motive decorative reprezintă nivelul artistic al neamului, dezvăluie viziunea colectivității umane asupra lumii, precum și un mod de comunicare ideatic. Covoarele, prin concentrația de semnificații, simboluri și arhetipuri culturale, adoma unui catalizator, activează itinerarul scrutării identității. Privite din perspectiva mentalității tradiționale, covoarele erau considerate în totalitate benefice. Totodată, trebuie să constatăm, la o distanță mare de timp, că și omul din zilele noastre le percepe la fel. Energia pozitivă a acestor țesături se acumula treptat prin participarea emotivă a celor care pregăteau materia primă și țesau covoarele.

Este vorba de acea „iradiere artistică” a operelor de artă despre care esteticianul Moisei Kagan afirmă: „operele de artă care îmbină acțiunea artistică asupra omului cu funcția utilitară posedă o anumită dialectică internă specifică. Forța acțiunii lor constă în faptul că oamenii sunt supuși „iradierii artistice” chiar în timpul procesului activității lor practice, ceea ce face ca aceasta să se însuflețească, să se organizeze și să activeze, dobândind stimuli emoționali suplimentari și transformându-se dintr-o obligație într-o bucurie”¹. Presupunem că oamenii aveau gânduri și sentimente senine, pentru că operau cu motive consacrate, de o mare putere benefică, care, prin asociere, îi făceau să se simtă fericiți. Potrivit cercetărilor etnografice de teren, „covoarele emană energii pozitive”², sunt agreabile, reconfortează și, în același timp, rămân mereu enigmatice, menținând firul comunicării între mai multe generații. Păstrează spiritul timpului în care au fost țesute, dar și căldura mâinilor celor care au creat obiectul: „când pun mâna pe covor el este cald, simt căldura mâinilor mamei mele, care l-a țesut”³. Din aceste considerente, în multe localități s-a practicat obiceiul ca, în ultima noapte din ajunul nunții, mireasa să doarmă culcată pe o scoarță, „ca să nu uite de casa părintească”⁴; a doua zi, în timpul cununiei la biserică, această scoarță era așternută sub picioarele mirilor, „pentru a fi fericiți în viața de familie”⁵. La fel, în timpul nunții, „mireasa îngenunchea pe un covor în fața părinților pentru a-și cere iertare și a primi binecuvântarea de la ei”⁶. În timp ce mirii ieșeau din casa părinților miresei, vorniceii jucau zestrea ei, inclusiv covoarele, astfel că nuntașii aveau posibilitatea să vadă cât de bogată și de harnică este ea. De dragul acestor clipe rituale, trăite plenar în fața colectivității, țeseau covoare atât fetele, cât și femeile.

În altă ordine de idei, se simte necesitatea de a ne imagina cum ar fi arătat lumea dacă omul nu ar fi descoperit fibra, firul, împletitul, țesutul, dacă nu le-ar fi încărcat cu semne, simboluri și semnificații. Cu siguranță astăzi eram cu toții mult mai goi și săraci, pentru că, în mod logic, trebuie să ne întrebăm, fără să ne abatem de la o serie de raționamente, care a fost motivul pentru care omul a inventat țesătura și arta de a decora? Rațiuni utilitare, estetice, necesitate de comunicare cu propriul Eu? Indiferent de scopurile utilitare sau estetice, cert este faptul că pe parcursul istoriei, covoarele românești încărcate cu simboluri și semnificații au devenit oglinzi ale timpului și ale societății în care au fost create. Prin intermediul țesutului firelor de lână, meșterițele au concentrat informație istorică, artistică,

¹ Kagan Moisei, *Morfologia artei*, București, Editura Meridiane, 1979, p. 54.

² Inf. Tatiana Livizoru, n. 1958, sat Tartaul, raionul Cantemir, informație culeasă în anul 2014.

³ Inf. Maria Anghel, n. 1949, sat Peresecina, raionul Orhei, informație culeasă în anul 2010.

⁴ Informator Nina Crăciun, n. 1951, sat Trebujeni, raionul Orhei, informație culeasă în anul 2014.

⁵ Informator Nina Manea, n. 1954, sat Căinari Vechi, raionul Soroca, informație culeasă în anul 2014.

⁶ Informator Efrosinia Țurcan, n. 1932, com. Cruzești, mun. Chișinău, informație culeasă în anul 2013.

socială, prezentând-o într-un limbaj înțeles de toți membrii comunității tradiționale. Cu ajutorul vechilor imagini și acum, după veacuri bune, se încearcă a se menține această comunicare, ea fiind foarte necesară și pentru omul contemporan și pentru cei care le remarcă în diverse contexte.

Contribuția acestor țesături la configurarea și funcționarea constructelor identitare este una remarcabilă și se cere a fi relevată. În acest sens vom veni cu câteva considerații asupra rolului covoarelor la promovarea identității culturale, precum și modalitățile de valorificare ale acestora (cazul Republicii Moldova).

Incontestabil este faptul că țesăturile tradiționale au devenit astăzi un domeniu de cercetare interdisciplinar la care participă specialiști din diferite domenii: etnologi, folcloriști, geografi, sociologi, istorici, arhiviști. Covoarele românești continuă să fie apreciate de cunoscători ai domeniului – colecționari, muzeografi, galeriști, oameni de știință, artiști – pentru frumusețea, vechimea, originalitatea și autenticitatea lor. Covoarele, prin gradul înalt de utilitate, prin funcția decorativă, dar, mai ales, prin ornamentica specifică reprezintă piese de valoare ale patrimoniului cultural. Fiecare ornament (geometric, fitomorf, antropomorf, avimorf, zoomorf, cosmomorf ș.a.) nu a fost plasat întâmplător în câmpul țesăturii. Prin ele strămoșii noștri au transmis cele mai profunde mesaje simbolico-metaforice ce exprimă relațiile cu comunitatea, cu cerul, cu întreg universul, sau, după cum afirmă cercetătoarea Varvara Buzilă, „țesăturile, prin motivele ornamentale, secole de-a rândul au servit ca niște letopisețe pentru a transmite mesaje benefice în limbaj plastic”⁷. Ei au perceput astfel un model al lumii, un univers personal, creat prin aplicarea tradiției și valorizat cu ajutorul ei.

Ornamentele, indiferent de obiectele pe care sunt aplicate, datorită vechimii lor, reprezintă elemente de continuitate românească, care împreună cu graiul și scrisul, cu muzica și dansul, codifică sinteza gândirii și simțirii sale. Argumente incontestabile în susținerea acestei idei aduce studiul *Ornamentul – simbol, element de continuitate românească*, în care autorul Gheorghe Aldea concluzionează că „poporul român a păstrat până astăzi, integral și nealterat, întregul repertoriu de motive ornamentale-simbolice atât de specifice populațiilor care au locuit în neolitic, și în epocile metalelor, spațiul carpato-danubiano-pontic”⁸. Conform cercetătorului, strămoșilor noștri geto-daci le datorăm nenumăratele obiecte, care se remarcă prin forme și ornamente originale, iar dacă privim cu atenție așa-zisele decoruri, specifice artei preistorice de pe teritoriul românesc, remarcăm asemănări și identități cu decorațiile specifice artelor noastre țărănești. Aceasta ne îndreptățește să afirmăm că așa-numitele decoruri ale artei noastre preistorice se află la originea

⁷ Varvara Buzilă, *Covoare basarabene. Din patrimoniul Muzeului de Etnografie și Istorie Naturală*, București, Editura Institutului Cultural Român, 2013, p. 46.

⁸ Gheorghe Aldea, *Ornamentul – simbol, element de continuitate românească*, în *Imagini și permanențe în etnologia românească*, Chișinău, Editura Știința, 1992, p. 16.

motivelor decorative ajunse în contemporaneitate. Concluzionăm, aşadar, că elementele ornamentale preistorice – vechi semne de comunicare nu constituie numai o simplă moştenire, dar şi o sursă documentară de prim rang şi dovada unui lung şi bogat trecut istoric al românilor, al unui îndelung proces de continuitate.

Prin urmare, este datoria noastră, a tuturor să valorificăm elementele de artă populară, inclusiv covorul – element de continuitate românească şi parte din matricea spirituală a neamului nostru. În acest context, remarcăm iniţiativa unui grup de specialişti din Republica Moldova (Varvara Buzilă, Tamara Nesterov, Silviu Tabac, Raisa Osadci, Maria Ciocanu, Tudor Stăvilă ş.a.), de a evidenţia elementele simbolice neoficiale, în vederea conferirii statutului de embleme naţionale şi promovării acestora, în mod special, în actele de identitate. Printre acestea, menţionăm următoarele elemente simbolice caracteristice covoarelor tradiţionale: *busuiocul*, *viţa de vie*, *arborele lumii*, *cocostârcul*, *cucul*, *cocoşul*, *hora*, *romburile*, *figurile antropomorfe* ş.a. În cele ce urmează, venim cu detalii de ordin semantico-psihologic, identificate în conştiinţul uman ce reflectă cauzele pentru care aceste ornamente tind a deveni simboluri ale identităţii culturale şi naţionale. Aşadar, dacă ne referim la flori, putem afirma că sunt omniprezente în cultura tradiţională. Se întâlnesc în credinţele şi obiceiurile cu referire la cele două mari cicluri: ciclul calendaristic şi ciclul vieţii. Majoritatea practicilor şi credinţelor cu implicarea florilor sunt legate de cultivarea pământului, de străvechiul cult al fertilităţii şi fecundităţii, atestat în spaţiul carpato-danubian. Una dintre aceste plante sacre şi purtătoare de noroc, prezentă în ornamentica covoarelor şi propusă de a fi acceptată ca simbol identitar este *busuiocul*. Fiind multifuncţional, îl regăsim în viaţa laică şi religioasă, în ornamentica tradiţională, în cadrul obiceiurilor de familie, şi în cele ce ţin de vârstele omului (se pune în scaldă rituală după botez a copilului, cu busuioc se împodobeau coarnea boilor şi a plugului purtat de urători, se foloseşte în cadrul obiceiurilor de Bobotează ş.a.). Conform informatorilor, busuiocul reprezintă „legătura omului cu valorile spirituale”⁹, simbolizează „belşugul, dragostea şi norocul în familie”¹⁰, este „simbol al fidelităţii şi relaţiilor de lungă durată”¹¹. Tot din categoria motivelor fitomorfe evidenţiem stejarul, viţa-de-vie, arborele lumii (întruchipat în brad). În tradiţia românească, *stejarul* este considerat copac naţional – simbol al puterii, vigoriei şi bărbăţiei. În ornamentica covoarelor, predomină nu atât copacul, cât frunza acestuia.

Un alt ornament naţional prin care se valorifică identitatea culturală este *bradul*, perceput ca simbol al vieţii veşnice, al tinereţii şi vigoriei. În mentalitatea tradiţională, bradul are valenţe de pom al vieţii. Conform *Dicţionarului de simboluri*, însuşi arborele, prin esenţa sa, reprezintă simbolul vieţii în continuă evoluţie, evocă

⁹ Inf. Elena Crudu, n. 1940, com. Cruzeşti, mun. Chişinău, informaţie culeasă în anul 2011.

¹⁰ Inf. Ludmila Sârbu, n. 1950, sat Cuconeşti Noi, raionul Edineţ, informaţie culeasă în anul 2014.

¹¹ Inf. Valentina Sprânceană, n. 1951, sat. Costeşti, raionul Ialoveni, informaţie culeasă în anul 2014.

verticalitatea și înlesnește comunicarea între cele trei niveluri ale cosmosului: cel subteran – prin rădăcini; suprafața pământului – prin trunchi și crengile de jos; înaltul – prin ramurile dinspre vârf, atrase de lumina cerului”¹². Conform cercetătorului francez J.P. Roux, „arborele se arată a fi proiecția în absolut a unei imagini familiale”¹³. De altfel „rodnicia omului se aseamănă cu rodnicia pomului și cu familia care trebuie să stea grămăjoară cum stau ramurile prinse de pom”¹⁴.

Printre motivele avimorfe, embleme ale identității culturale, care se regăsesc și în ornamentica covoarelor sunt: cocoșul, cucul, cocostârcul. *Cocoșul* reprezintă simbolul solar al bărbăției, purtător de noroc, victorios asupra întunericului, semn apotropaic¹⁵. Conform mentalității tradiționale, „dacă i se pune efigia pe ușă sau pe acoperișul casei, locuința este protejată împotriva duhurilor noapții”¹⁶. Element al identității culturale, reprezentat de obicei în tapiseriile contemporane este *cocostârcul*. În mentalitatea tradițională este considerat pasăre augurală, simbol de pietate filială, al primăverii și armoniei familiale. Conform cercetătorului român Ion Ghinoiu, cocostârcul este simbolul fertilității și abundenței, pasăre-oracol care prevestește, printre altele, timpul¹⁷.

Dintre reprezentările antropomorfe, a fost remarcată *hora*, care prin esența sa se potrivește perfect cu firea moldoveanului, exprimând o modalitate de înălțare spirituală colectivă. Simbolizează expresia ritualului solar de fertilitate. Pe lângă cultul zeiței-mamă și cultul solar, *hora*, conform informatorilor, este legată de comunitate, inițiere, apartenență și integrare, intrat în *horă*, trebuie să joci, „dacă ai intrat în *horă* joacă până la urmă”¹⁸, ceea ce presupune să respecti ritmul, pașii și regulile în comunitate. Semnificațiile ei arhaice se evidențiază în contopirea harică a jucătorilor cu divinitatea tutelară prezentă, parcă, în centrul cercului. În acest fel, *hora* devine încă un indiciu, argumentat de istoricul religiilor Mircea Eliade, precum că orice obiect (inclusiv covorul), fenomen (vorbit de fenomenul *horal*) creat de colectivitate, este raportat la prototipul creat de divinitate, la cosmos, pentru a căpăta durabilitate.

Identitate prin ornamentul ce-l poartă sunt scoarțele de Căușeni cu reprezentări ale motivelor cerealiere (*spicul de grâu*, *știuletele de porumb*). Conform cercetătorului Varvara Buzilă, aceste motive legate de simbolul pâinii sunt ornamente autentice, de origine autohtonă, care nu se întâlnesc nici la popoarele vecine.

¹² Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 276.

¹³ Jean-Paul Roux, *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaiques*, Paris: Epuise, 1966, p. 163.

¹⁴ Informator Ala Ciumac, a.n. 1978, sat. Ignăței, raionul Rezina, informație culeasă în anul 2014.

¹⁵ Claire Gibson, *Cum să citim simbolurile. Introducere în semnificația simbolurilor în artă*, București, Editura Litera Internațional, 2010, p. 189.

¹⁶ Inf. Tatiana Mereacre, n. 1942, sat. Costești, raionul Ialoveni, informație culeasă în anul 2015.

¹⁷ Ion Ghinoiu, *Zeița pasăre în panteonul românesc*, în „Revista Clipa. Magazinul actualității culturale românești”, București, 2014. <http://www.revistaclipa.com>. (accesat în 16.04.2015).

¹⁸ Inf. Semion Lungu, n. 1957, sat. Vădeni, raionul Soroca, informație culeasă în anul 2014.

În același context, remarcăm apartenența covorului la spațialitate, evidentă prin forma lui. Conform cercetătorilor Jean Chevalier și Alain Gheerbrant, în sistemul de reprezentări specific spațiului european, formele pătrate și dreptunghiulare trimit la simbolismul pământului¹⁹. Respectiv, remarcăm că și câmpul negru al covorului semnifică ideea de pământ luat în posesie culturală de la natură, semnifică parcela de pământ „prelucrat” în dependență de starea sufletească și de potențialul creativ al posesorului.

Conștientizăm, așadar, valoarea covorului tradițional, precum și rolul acestuia în promovarea identității culturale într-o lume multiculturală și diversă. Respectiv, ca urmare a continuității/discontinuității faptelor culturale în timp, ca urmare a schimbărilor sociale, a viziunilor, paradigmatelor și modificării alerte a gustului estetic apare întrebarea: Ce facem ca să păstrăm rostul covorului tradițional în cultura noastră modernă, în contextul în care mai multe generații au lucrat enorm de mult, plâsmuind o irepetabilă gândire artistică și plastică, elaborând și șlefuind modele decorative, motive ornamentale sau compoziții ornamentale? Trebuie să menționăm că cea mai remarcabilă realizare în acest sens este includerea în patrimoniul UNESCO a „*Tehnicilor tradiționale de realizare a scoarței din România și Republica Moldova*” (1 decembrie 2016) și odată cu aceasta, inițierea mai multor activități culturale la care participă întreaga comunitate (festivaluri, târguri, ateliere de lucru, cercetări etnografice, publicarea studiilor științifice și de popularizare, includerea studierii covoarelor și ornamenticii tradiționale în programele (preuniversitare și universitare) destinate valorificării covorului tradițional.

În această ordine de idei, menționăm *Atelierul de vopsire a lânii în coloranți naturali* cu genericul *Reconstituirea unei practici artistice dispărute acum un veac*, activitate culturală de amploare, organizată în cadrul Complexului de meșteșuguri „Artă Rustică”, în contextul elaborării dosarului de candidatură „*Tehnici tradiționale de realizare a scoarțelor în România și Republica Moldova*”. La lucrările atelierului au participat meșteri țesători, cercetători științifici, muzeografi și responsabili din domeniul culturii. Peste 20 de țesătoare de covoare din comunele Clișova Nouă, Tabăra și Trebujeni, raionul Orhei; satul Ignăței, raionul Rezina; satul Vărzărești, raionul Nisporeni; satul Sadaclia, raionul Basarabeasca; satul Palanca, raionul Călărași; orașele Căușeni și Strășeni au experimentat cu mai multe plante pentru a colora firele de lână după rețete tradiționale, revitalizând în acest fel meșteșugul vopsirii cu coloranți naturali.

Un eveniment de amploare în vederea valorificării covorului tradițional îl reprezintă *Târgul Național al Covorului*, cu genericul *Covorul Dorului*, organizat anual la Chișinău din anul 2014. Festivalul are drept scop valorificarea covorului autentic românesc și al etniilor conlocuitoare din republică, cunoașterea motivelor

¹⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*

și simbolurilor de bază ale covoarelor ca elemente de identitate culturală. Târgul Național al Covorului are la bază trei componente esențiale. Prima componentă se axează pe prezentarea *Covorului Tradiție*, prin care se urmărește etalarea expozițiilor de scoarțe vechi basarabene (adunate din muzeele raionale și sătești), inclusiv expoziția Complexului de Meșteșuguri „Arta Rustică” din satul Clișova Nouă, raionul Orhei, care include covoare realizate după modele de scoarțe vechi. În acest fel se asigură continuitatea tradiției țesutului, retransmiterii tehnicilor de țesere, precum și a motivelor ornamentale. Tot în cadrul acestei expoziții sunt etalate covoarele din patrimoniul muzeului *Casa Părintească* (satul Palanca, raionul Călărași) – păstrătorul și promotorul tehnicii *Covorului în bumbi*²⁰, în persoana meșterului popular Tatiana Popa.

A doua componentă are la bază promovarea covorului *Contemporaneitate*. În cadrul Târgului Național al Covorului pot fi admirate colecțiile tradiționale ale covorului contemporaneitate, lucrat industrial, dar având la bază decorul stilizat, motivele fiind preluate de pe vechile scoarțe basarabene și redată până la identitate, atât cromatic, cât și ornamental. Este vorba despre colecția de covoare ale S.A. „Covoare Ungheni” și S.A. „Floare Carpet”, bazate pe cromatică și stilistica covorului tradițional.

A treia și ultima componentă presupune prezentarea *Covorului Prieten/Oaspete*. Componenta include expoziția covoarelor din colecții publice și private ale reprezentanților grupurilor etnice din Republica Moldova sau din alte țări. Pe parcursul celor patru ediții au fost prezentate covoare din Azerbaidjan, Turcia și Bulgaria, țări cu bogate tradiții ale țesutului.

Ulterior, în parteneriat cu instituțiile de cultură și învățământ, comunitățile sătești au inițiat organizarea diverselor festivaluri ale covorului: *Festivalul Frumos Covor Basarabean* (satul Clișova Nouă, raionul Orhei), *Festivalul Covorului Național* (satul Mihăileni, raionul Râșcani), *Festivalul „Seara pe covor”* (satul Butuceni, raionul Orhei), *Festivalul covorului* (satul Gaidar, Găgăuzia). La nivel de republică, cel mai de amploare festival se desfășoară în cadrul Complexului de Meșteșuguri Populare „Artă Rustică” din localitatea Clișova Nouă, raionul Orhei sub genericul *Covorul tradițional – parte a Tezaurului UNESCO*. Festivalul presupune prezentarea mai multor expoziții, precum și diverse ateliere: expoziția de covoare revitalizate în cadrul complexului după vechi motive basarabene; expoziția de covoare moldovenești realizate după perioada interbelică până în prezent,

²⁰ Denumirea de *covor în bumbi* se trage de la tehnica țesutului. Nodul său are forma unui nasture sau „bumb”, cum i se mai spune în popor. Având centrul fiecărei împletituri puțin bombat, covorul în bumbi are efect terapeutic. Este indicat să mergi pe el cu picioarele goale ori să stai culcat. Conform meșteritei țesătoare, Tatiana Popa, misiunea primară a covorului în bumbi este cea curativă. Potrivit acesteia, *covorul în bumbi* nu este un element de decor, asemenea celorlalte covoare moldovenești, precum scoarța sau păretarul, dar se pune pe podea, pentru „talpo-terapie”.

expuse de meșterițele populare din republică; expoziție cu vânzare a lucrărilor meșterilor populari (piese cioplite în lemn, împletite în fibre vegetale, ceramică, broderie, croșetă, port popular etc.); școala Micilor Meșteșugari; ateliere de învățare a tehnicilor de realizare a covorului; șezători de altădată cu păstrătorii de tradiție, bucătărie tradițională ș.a.

În același context și instituțiile de cultură (muzele etnografice raionale și sătești, centrele de cultură raionale) organizează activități care au drept scop promovarea covorului ca element definitoriu al poporului nostru. Totodată, cercetătorii și muzeograful sunt permanent preocupați de actualizarea datelor documentar-etnografice cu privire la țesut, la arta ornamentală și la valorificarea patrimoniului muzeal. Rezultatele lor se materializează atât prin publicarea studiilor în anuare și reviste de specialitate, cât și prin elaborarea de sinteze și cataloage care slujesc nu numai specialiștilor, ci și celor care doresc să se implice efectiv în revitalizarea meșteșugului (creatori, formatori, cadre didactice din învățământul vocațional).

Concomitent, instituțiile de învățământ universitar (Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă”, Academia de Muzică, Teatru și Arte Plastice, Universitatea Tehnică), propun programe de licență și masterat în care se regăsesc cursuri de artă populară, meșteșuguri și ocupații tradiționale. La Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă” (Facultatea Arte Plastice și Design) în cadrul cursurilor de Etnografie, Prelucrarea artistică a pielii, Design vestimentar, studenții sunt inițiați în deprinderea tehnicilor tradiționale de țesut și în cunoașterea specificului plastic-decorativ al compozițiilor ornamentale. Ca aplicație, studenții participă la cercetări de teren (orientate spre cunoașterea nemijlocită a tehnicilor și procedeele tradiționale de țesere), precum și la evenimentele organizate de către muzele de profil, unde au prilejul de a le întâlni pe cele mai inspirate creatoare de scoarțe, preluând astfel tehnici tipice tradiționale.

Promovarea identității culturale prin valorile de patrimoniu se face și la nivel preuniversitar. În instituțiile de învățământ preuniversitar elevii învață despre arta covorului în cadrul disciplinei Educație tehnologică, iar anual este organizată conferința municipală științifico-practică „Muncă Talent Cutezanță”, unde elevii, în cadrul atelierelor „Educație tehnologică” și „Etnografie și istorie locală”, prezintă lucrări teoretico-practice, inclusiv despre arta covoarelor tradiționale.

La nivel comunitar, meșteșugul țesutului este promovat de meșterii populari întruniți în cadrul Asociației Meșterilor Populari. Țesătoarele asimilează și transmit modelele artistice tradiționale către beneficiarii din țară și străinătate prin participarea la expoziții, târguri naționale și internaționale, prin executarea de comenzi către beneficiari publici și privați. Demne de remarcat sunt țesătoarele Ecaterina Popescu, conducătoarea Complexului de Meșteșuguri „Arta Rustică”, Elena Spinei, conducătoarea atelierului din satul Maximovca, municipiul Chișinău

și Tatiana Popa, conducătoarea Muzeului „Casa Părintească” din satul Palanca, raionul Călărași.

Bazându-se pe o bogată experiență materializată în stăpânirea tehnicilor tradiționale și a specificului ornamental al scoarțelor, creatorii populari reuniți în asociații contribuie la păstrarea și transmiterea meșteșugului, creațiilor artistice, implicându-se totodată și la dezvoltarea durabilă a așezărilor rurale.

Mai mult de atât, astăzi se simte o necesitate stringentă de revitalizare²¹ a tradiției culturale și a remarcabilelor forme de manifestare a creațiilor artistice, profund ancorate în istoria și tradiția poporului român. Tradiția se leagă organic de conceptul de creație. Creația culturală oferă omului tradițional demnitate, prin *ocazia de afirmare a personalității*²², iar festivalurile menționate, precum și alte evenimente culturale sunt terenul pe care fiecare, în măsura abilităților creative deținute, are posibilitatea să acționeze în sensul revitalizării valorilor culturale și continuității tradiției.

Valorificarea identității culturale prin covoarele tradiționale reprezintă una dintre modalitățile de continuitate a tradiției. Prin procesul de transmitere se asigură „permanența trecutului în prezent”, oamenii creând noul pe baza trecutului lor. De altfel, conform antropologului Henry Glassie, „totul, oricât de surprinzător ar părea, este creat dintr-un precedent”²³. De-a lungul transmiterii se operează un proces de filtrare a mesajelor culturale, care provoacă mutarea accentului dinspre trecut, asupra forței prezentului. Filtrarea mesajelor contribuie la continuarea tradiției, păstrată nu în litera ei, ci în spiritul ei. Mesajul transmis prin arta populară, inclusiv prin decorul covoarelor, relevă faptul că arta populară manifestă o deosebită unitate stilistică și ilustrează sorgintea unică și unitară a poporului nostru, precum și un edificator element component al etnogenezei poporului român.

În cadrul acțiunilor culturale prezentate se evidențiază valoarea covorului tradițional moldovenesc, se promovează covorul și tehnicile de realizare ale acestuia ca o expresie a creativității și identității naționale. Prin aceste omagii ale covorului are loc revitalizarea țesutului, promovarea meșteșugului la tânăra generație, precum și întoarcerea la valorile seculare în care covorul reprezintă o sursă de identitate culturală și națională, iar ornamentele codificate în motive decorative ascund mesaje multimilenare și arhetipuri universale.

²¹ Revitalizarea reprezintă un concept cultural, argumentat de antropologul Henry Glassie, conform căruia: oamenii „reacționează la nou întorcându-se la vechi”; se interesează de ceea ce este moștenit, ce este în comun, asociat sacralului, și, mai ales, ceea ce este local. Astfel se întâmplă când se organizează festivaluri locale, dar și alte manifestări culturale prin care se reinventează și sunt revalorizate vechi tradiții ce sunt în punctul de a fi abandonate, ori au fost deja înlăturate.

²² Constantin Rădulescu-Motru. *Putere sufletească*, Iași, Editura Moldova, 1995, p. 142.

²³ Henry Glassie, *Tradition* [Tradiția], „The Journal of American Folklore”, 1995, vol. 108, nr. 430, www.jstor.org (accesat în: 18.01.2017).

ILUSTRĂȚII



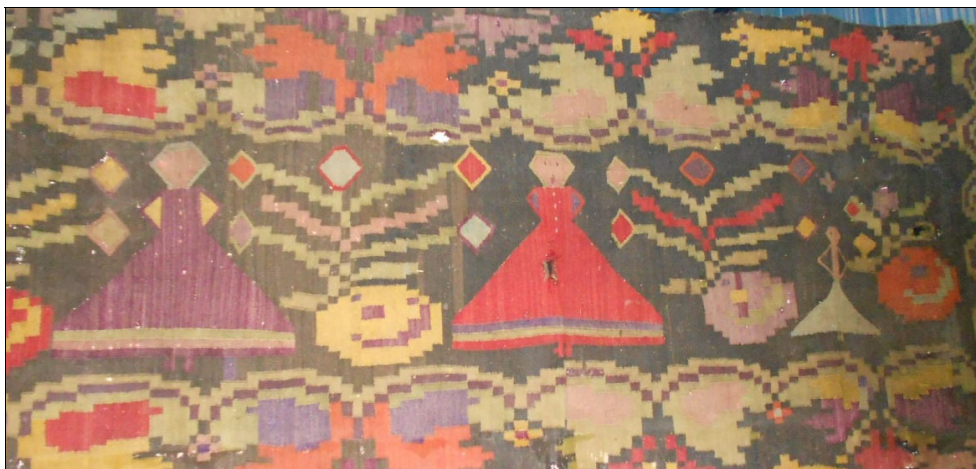
Scoară „Cocoșul”, sf. sec. al XIX-lea, sat Rublenița, raionul Soroca.



Scoară „Cocoșii”, a doua jumătate a sec. al XIX-lea, Lunca Prutului de Mijloc.



Detaliu de scoarță „Hora femeilor”, sec. al XVIII-lea, sat Mateuți, raionul Rezina.



Covor „Păpușile”, sec. al XVIII-lea, Muzeul de Istorie și Etnografie, oraș Leova.



Detaliu ornamental revitalizat, țesut industrial, „Covoare Ungheni” S.A.



Detaliu ornamental revitalizat, țesut manual, Centrul de meșteșuguri Arta Rustică.



Detaliu de covor cu decor fitomorf, revitalizat de Covoare Ungheni S.A.



Detaliu de covor, sf. sec. al XVIII-lea, revitalizat de Complexul de Meșteșuguri Artă Rustică.



Prezentarea covorului tradițional în cadrul conferinței elevilor „Muncă. Talent. Cutezanță”.



Secvență de la *Atelierul de vopsire a lânii în coloranți naturali*, sat Clișova-Nouă, raionul Orhei, 2014.



Detaliu ornamental „Spicul de grâu”, sec. al XIX-lea.



Carpetă decorativă „Pomul vieții”. Complexul de Meșteșuguri „Arta Rustică”.



Covor „Știuletele de porumb”, reconstituit de C. M. „Arta Rustică”.



Carpetă decorativă „Cocostârcul”,
lucrată de Nina Crăciun, sat Tabăra, raionul Orhei.

Cultură tradițională locală și reprezentare națională

CĂLUȘUL ÎN COMUNITATE

IONUȚ SEMUC

The “Căluș” Ritual within Community

“Căluș” dance is performed by a group of people that express their beliefs in magic. This is why any scientific analysis to establish the basic principles that governate the “Căluș” band must be conceived in the frame of the real life of the community which generated it. The ritual scenario comprises three significant sequences in which the relationships between the performers and the community is different. The beginning sequence, *The Raise of the Flag – The Oath* and the final one *The Breaking of the “Căluș”* take place in the restrained circle of the band. These parts of the ritual are veiled in mystery for the outsiders as the village people are not allowed to take part, for the fear of attracting malefic spirits. The medial sequence, the “Căluș” dance, had and still has the village as place of manifestation, the “stage” upon which the band performs and inter-relates with the community. The custom of the “Căluș” plays an essential role in the normal development of life in the community. It takes away and protects the community against the aggression of the *Iele* (bad fairies), transforming them into a transcendent threat that demands to be calmed down by appropriate rites. The ritual accomplished by the “călușari” band fulfils a human necessity, symbolically offering explanations and healings to some fears of the community.

Keywords: “Căluș” custom, ritual scenario, rural community, fear, healing

Cuvinte-cheie: obiceiul Călușului, scenariul ritual, comunitate rurală, teamă, vindecare

Obiceiul Călușului a fost – de-a lungul timpului, amplu analizat și discutat. Trăsăturile sale definitorii – dans ritual complex cu valențe legate de fertilitate și vindecare, dramă rituală, *Männerbunde* etc. – au fost reliefate în mod constant. Adeseori, în studiul acestui obicei s-a ținut seama mai mult de forma lui exterioară decât de sensul lui, de rostul pe care îl are în viața comunității, de funcție. Nu se poate neglija nici viața reală a obiceiului, studierea lui în ansamblul vieții sociale. Sistematic, cercetătorii au trecut cu vederea însă faptul că obiceiul Călușului este performat de un grup de oameni, care, la rândul lor, făceau parte dintr-o comunitate mai vastă, ce își exprima în acest mod credințe apărute din anumite necesități cotidiene.

Orice examinare științifică ce își propune să stabilească principiile de bază care guvernează ceata trebuie realizată în cadrul vieții reale a comunității. Scopul acestui studiu este surprinderea semnificațiilor și funcționalității cetei Călușului, în primul rând la nivel social, în cadrul său natural, satul românesc tradițional. Analiza momentelor esențiale, a succesiunii logice a secvențelor, gesturilor și actelor rituale nu va stânjeni imaginea sincretică asupra fenomenului prezentat.

Încă din Evul Mediu, obiceiul Călușului a uimit prin măiestria dansului și frumusețea costumației, fiind recunoscut ca emblemă și notă distinctivă a românilor¹. Deși regăsit în toate teritoriile locuite de români, geografia acestui obicei arată varietate de la o regiune la alta și de la un secol la altul. În desfășurarea obiceiului, în fiecare nou context temporal puteau interveni schimbări, dar doar în limitele îngăduite de desfășurarea tradițională a obiceiului și de acceptarea colectivă.

Membrii cetei care însoțește divinitatea Căluș² poartă numele de *Călușari*. În diferite regiuni, în trecut, ei se mai numeau și *căluțeni* sau *căluțiani* (Cantemir³ – Moldova, Liuba⁴ – Banat), *călușeri* (Pamfile⁵ – Transilvania), *călăuză* „*Kolaus*” sau *boricean* „*Boritschan*” (Sulzer⁶ – Transilvania).

Conducătorul cetei, Vătaful (voivod⁷ sau stareț⁸), este cel care conduce și supraveghează întreaga ceremonie. Odată ales, acesta devenea un personaj respectat și temut, considerându-se că are o „putere magică asupra Călușarilor”⁹. El trebuia să fie un bărbat cu virtuți morale și de caracter deosebite, familiarizat cu toate Tainele Călușului, cunoscător al descântecelor, farmecelor și vrăjilor. Respectul și autoritatea indiscutabilă a vătafului se prelungeau, în forme diferite, în comunitate și după ultima secvență ceremonială, Spartul Călușului¹⁰.

Celălalt personaj de primă importanță în ceată este Mutul Călușului (numit și *primicer*¹¹, *bloj*¹² sau *zbicer*¹³). În unele regiuni era considerat adevărata „căpetenie a Călușului” (Humele, jud. Argeș)¹⁴. Bărbatul care joacă acest rol nu era ales, ci se impunea prin calități excepționale de dansator, artist, acrobat. În timpul jocului îi era interzis să vorbească. Nerespectarea acestei interdicții se pedepsea aspru, uneori ajungându-se chiar la omorârea de către cei din ceată a persoanei care juca acest rol (Leordeni – Argeș¹⁵, Muscel¹⁶). Autoritatea Mutului se manifesta la nivelul cetei și al obștei sâtești pe parcursul întregului an, însă cu precădere în perioada Rusaliilor.

¹ Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. 40.

² Idem, *Panteonul românesc. Dicționar*, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 40.

³ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București, Editura Academiei, 1973, p. 236–237.

⁴ Sofronie Liuba, *Material folkloristic*, în „Tinerimea română”, 1898, p. 128.

⁵ Tudor Pamfile, *Sărbătorile la români*, București, Editura Saeculum, 1997, p. 48.

⁶ Franz Josef Sulzer, *Geschichte des Transalpinischen Daciens* [Istoria Daciei Transalpine], Wien, t. II, 1782, p. 412–413.

⁷ Sofronie Liuba, *op. cit.*, p. 128.

⁸ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 236–237.

⁹ Romulus Vuia, *Originea jocului de călușari*, în „Dacoromania”, Cluj, 1922, p. 218.

¹⁰ Ion Ghinoiu, *Obiceiuri...*, p. 213.

¹¹ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 237.

¹² Sofronie Liuba, *op. cit.*, p. 128.

¹³ Damaschin Bojinca, *Anticele romanilor*, Buda, 1832, p. 179.

¹⁴ Ion Ghinoiu, *Tainele Călușului*, în „Datini”, nr. 1–2, București, Fundația Culturală „Ethnos”, 1995, p. 4.

¹⁵ Ovidiu Birlea, *Eseu despre dansul popular românesc*, București, Editura Cartea Românească, 1982, p. 54.

¹⁶ Ion Ghinoiu, *art. cit.*, p. 5.

Stegarul este un alt personaj individualizat. El nu joacă, obligația sa fiind de a avea o grijă deosebită de Steag. Nu-l scapă o clipă din mână, nu-l lasă să cadă și nici nu-l apleacă. Poate fi un călușar sau poate fi un bărbat din sat. Când Stegarul nu este Călușar, nu poartă costumul distinctiv al grupului și nu este considerat membru al cetei¹⁷.

Grupului de Călușari li se alătură muzicanții. Aceștia nu fac parte din ceată, nu participă la *Tainele Călușului*, însă sunt o componentă esențială a Călușarilor, în special în momentele consacrate ritualului de vindecare.

În ansamblul manifestărilor tradiționale românești, Călușul cuprinde elemente specifice cu conotații distincte, fapt care-i conferă o poziție unică. Scenariul ritual cuprinde trei secvențe semnificative, în care relațiile dintre interpreți (călușari) și colectivitate diferă. Astfel, secvența de început, *Ridicarea Steagului – Jurământul*, și cea finală, *Spargerea Călușului*, se desfășoară în cadrul restrâns al cetei. Aceste părți ale ritualului sunt înconjurată de mister, sătenilor fiindu-le interzisă participarea, de teamă că ar atrage spiritele malefice. Secvența mediană, *Jocul Călușului*, a avut și are drept cadru de manifestare satul, „scena” pe care ceata evoluează și intră în relație cu colectivitatea.

Încă înainte de prima secvență ceremonială, are loc alegerea celor care vor urma să facă parte din ceată. De regulă, în ceată rămân cei care au jucat în anul precedent. În vederea selecției unor noi membri în ceata masculină a călușarilor abilitatea ca dansatori a celor care doresc să intre în ceată este un criteriu decisiv. Exprimarea mesajului ritual în principal prin dans presupune, din partea jucătorului, rezistență fizică deosebită și virtuozitate. De aceea, vătaful îi alege cu o grijă deosebită pe cei care urmează să facă parte din ceată. Recrutarea unor noi călușari se face, de obicei, în cursul anului când la hora obișnuită se mai joacă și hora „din căluș” sau „sârba călușarilor”, considerate și în acest context „jocuri bărbătești”¹⁸. Măiestria necesară pentru a executa dansurile este ilustrată de Sulzer în 1782: „Dansurile se compun din mai mult de 50 de mișcări... pentru a avea o idee cât de dificile sunt unele dintre acestea, este suficient să spun că dansatorii le învață pe unele stând într-un butoi, astfel încât să nu facă mișcările de rotație prea largi. Se pretinde că instructorul (vătaful) posedă dibăcia de a recunoaște doar din mișcarea trupului, ce apare de la mijloc în sus din butoi și fără să vadă picioarele învățatcelului, dacă acesta face pașii bine sau rău”¹⁹. Pregătirea presupune și o disciplină similară cu instrucția militară: „dacă făceam o greșală, eram loviți cu bâta vătafului”²⁰. De remarcat că în acest obicei statutul social, de flăcău sau om căsătorit, nu constituie un criteriu de departajare²¹.

¹⁷ C.C. Ghenea, *Contribuții la studiul dansurilor călușărești*, în „Istoria medicinei. Studii și cercetări”, București, 1957, p. 233.

¹⁸ C.C. Ghenea, *op. cit.*, p. 234.

¹⁹ Franz Josef Sulzer, *op. cit.*, p. 409.

²⁰ Gail Kligman, *Călușul. Transformări simbolice în ritualul românesc*, București, Editura Univers, 2000, p. 36.

²¹ Germina Comanici, *Cercul Vieții. Roluri și performanță în obiceiurile populare*, București, Editura Paideia, 2001, p. 128.

Dacă privim însă admiterea în grupul restrâns al Călușarilor prin prisma secvențelor ceremoniale care consfințesc acest fapt, *Ridicarea Steagului* și *Jurământul*, sesizăm faptul că este în primul rând vorba de o inițiere a noilor membri. Însă Călușarii trec prin aceste faze ale inițierii în grade diferite. Cu excepția Vătafului și a Mutului, ei nu cunosc toate secretele. De aceea ei nu pot fi considerați inițiați în sens clasic. În plus, așa cum arăta M. Douglas, inițiații sunt imuni la primejdie; călușarii nu sunt, prin faptul că și ei pot fi posedați²². Înainte de ceremonie participanții sunt profani. Ei trebuie să-și schimbe starea. Ca oameni, ei nu pot deveni duhuri, dar ei pot deveni și devin, în fapt, supra-oameni²³. Pentru aceasta, sunt necesare rituri care să-i introducă în lumea sacră, începând imersiunea omului în timpul sacru al sărbătorii, după cum remarcă Mircea Eliade. Profanul este pregătit pentru actul sacru, rupt de viața comună și introdus pas cu pas în lumea sacră a zeilor. Acest aspect este reliefat și de vătaful din satul Greci, jud. Dolj: „Nu există alt joc, asemeni Călușului în afară de cel al Șoimanelor. Mulți ar vrea să joace acest joc, dar ei nu pot să-l învețe și asta pentru că jocul este legat de Șoimane”²⁴.

Ridicarea Steagului, *Jurământul*, ca și *Spargerea Călușului* au loc obligatoriu în zone liminale de spațiu și timp. Pe când ziua se transformă în noapte, Călușarii merg la o măgură de la marginea satului sau la marginea unui râu, spații unde vor întâlni puterea supranaturală și ei înșiși se vor transforma în supraoameni. Drumurile lor în zone de frontieră îi separă pe Călușari de ceilalți oameni, îi definesc ca grup ezoteric. Ca atare, toate actele rituale ce servesc pentru a-i distinge pe Călușari de oamenii de rând se desfășoară în spații neobișnuite. T. Frâncu și G. Candrea arată că la moși, vătaful pleca cu călușarii pentru a depune Jurământul „peste nouă hotare”. El lua apă din „nouă izvoare” și, oprindu-se la răscruți, îl lega pe fiecare sub genunchi cu două curele de clopoței. De asemenea, îi lega peste brațe, mai sus de coate, cu panglici. Călușarii formau apoi un cerc, se rugau Irodessii, patroana lor, să-i ajute în timpul jocului, vătaful îi stropea cu apă luată din nouă izvoare, ciocneau apoi de trei ori bețele și porneau întâi spre apus, apoi spre răsărit²⁵.

Printr-un contact repetat cu un simbol al puterii supranaturale, *Steagul Călușului*, Călușarii sunt introduși treptat în lumea supranaturală. Ei consideră că dacă steagul înălțat în public (semn al puterii falice) cade, își pierd puterile și vor fi supuși dominării de către iele. După descrierea lui R. Wolfram se poate sesiza că steagul nu este un simplu însemn, ci un însemn ritual care reprezintă ritualitatea

²² Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo* [Puritatea și pericolul: o analiză a conceptului de poluare și tabu], London, 1966, p. 161.

²³ Mircea Eliade afirmă că inițiații experimentează revelația sacrului, a morții, a sexualității (*The Sacred and The Profane*, New York, 1959, p. 188). Inițiatul este considerat cineva care știe, care a învățat misterele. De aceea, este important să se realizeze o distincție între statutul de mediator al Călușarilor și cel al adevăratului inițiat.

²⁴ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 82.

²⁵ Teofil Frâncu, George Candrea, *România din Munții Apuseni – Moșii*, București, 1888.

întregii cete, căreia îi conferă puterea de a acționa ritual asupra reprezentărilor mitologice²⁶.

În perioada desfășurării obiceiului, Călușarii viețuiau laolaltă, izolați și sub stricta supraveghere a vătafului. Ei nu mai sunt priviți ca indivizi distincți, așa cum sunt în viața cotidiană, statutul lor supranatural egalizându-i²⁷. Legăturile dintre ei presupun o stare de frăție, „s-au legat frați jurați”²⁸. Cu excepția vătafului și a mutului care acționează individual, călușarii sunt cel puțin câte doi, împreună zi și noapte²⁹. Dacă această prescripție rituală ar fi încălcată, vinovatul ar fi pocit de zâne și ar muri. Acest fapt este accentuat: „pentru ca vindecarea să fie eficientă ei trebuie să fie perechi”³⁰. D. Cantemir remarcă despre Călușari că ei nu dorm decât sub acoperișul bisericilor, „căci este credința că de se vor culca în alt loc au să fie pociți de strigoaice”³¹.

Viața cetei este reglementată printr-o serie de cutume în care sunt prevăzute atât obligații, cât și restricții sau pedepse. Restricțiile rituale acceptate pentru această perioadă prin *Jurământ*: supunerea față de vătaf, unitatea grupului, abținerea sexuală, păstrarea secretelor grupului, fac din călușari un grup ezoteric separat de viața de zi cu zi a comunității³². Starea de puritate, obținută prin abținerea sexuală, constituie modul cel mai bun sau cel mai sigur de a te expune la supranatural și pericolelor aferente acestuia. Puritatea și puterea sunt, în cazul cetei Călușarilor, într-o strânsă interdependență.

Din caracterul ermetic și misterios care învăluie ceata rezidă eficiența mare a jocului Călușarilor. Tenacitatea în a nu dezvălui vreun secret s-a dovedit atât de puternică, încât până astăzi numeroase aspecte legate de atribuțiile sacre ale vătafului, de pildă, incantațiile rostite la intrarea sau ieșirea din ceată să rămână necunoscute. Zicătoarea oltenească „nu se spune, ca-n Căluș” ilustrează pe deplin ermetismul cetei și caracterul ei de asociație secretă³³.

Toate aceste aspecte au făcut ca în mediul popular ceata Călușarilor să capete o importanță deosebită, poziția de călușar să fie privită și tratată de restul lumii ca o stare specială. A fi călușar însemna a fi om ales, înzestrat cu o serie de însușiri și calități, precum și cu o tărie spirituală care îl făcea apt să se supună în totalitate restricțiilor impuse de o tradiție ancestrală. De altfel, se crede că însăși virtuozitatea la joc este dată de o forță supranaturală care îi patronează și conduce³⁴.

În comunitate, există convingerea că membrii cetei de Căluș au ceva diavolesc, că s-au îndepărtat de Biserică și de Dumnezeu, că au încheiat un pact

²⁶ Richard Wolfram, *Alte Klassen und Männerbünde in Rumänien*, in „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien”, Wien, 1934, p. 122.

²⁷ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 107.

²⁸ Romulus Vuia, *op. cit.*, p. 218.

²⁹ Horia Barbu Oprișan, *Călușarii*, București, Editura pentru Literatură, 1969, p. 47.

³⁰ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 107.

³¹ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 237.

³² Gail Kligman, *op. cit.*, p. 34.

³³ Ovidiu Birlea, *op. cit.*, p. 56.

³⁴ Horia Barbu Oprișan, *op. cit.*, p. 149.

secret cu altă divinitate, numită în unele zone Zău (Zeu)³⁵. Cu atât mai mult nu este acceptată situația ca un popă să facă parte din ceata Călușarilor. Astfel, Nicolae Iorga a găsit o plângere prin care protopopul Petru de la Orăștie este pârât episcopului Dionisie Novacovici în 1764 că „au fost în 9 ani călușariu”. Desigur, cel incriminat făcuse parte din ceată preot fiind, altfel acuzarea n-ar fi avut niciun temei³⁶. Chiar la sfârșitul secolului al XIX-lea Călușarii erau, în unele regiuni, excluși din comunitate timp de trei ani. Dar în cele din urmă Biserica a decis să-i tolereze³⁷.

Amintirea zeității, zânei sau împărătesei mitice, identificată de cercetători cu Irodeasa, Arada³⁸ sau Regina Vrăjitoarelor³⁹, care-i patronează, a dispărut în unele regiuni: „nu se închină niciunei zeițe și nu au rugăciuni secrete. În fiecare dimineață se închină lui Dumnezeu să-i ferească a fi luați din Rusalii”⁴⁰.

Un element individualizator care evidențiază statusul lor ritual este costumele. „Hainele se poartă în fiecare zi numai de la răsăritul până la apusul soarelui. Noaptea nu le poartă. Cât timp nu poartă uniforme, nu joacă nici jocul lor propriu”⁴¹. Călușarii poartă costumele bărbătești de sărbătoare obișnuit zonei geografice respective la care se adaugă câteva accesorii distinctive. „Ca uniformă ce-o poartă numai ei: bete așezate cruciș pe piept, clopoței înșirați pe niște brăciruțe subțiri cu ciucuri de lână și mărgelile pe care le leagă sub genunchi și piteni de fier la călcăie”⁴². Aceste elemente dovedesc o strânsă legătură cu specia cabalină și, totodată, dorința Călușarilor de a semăna, de a se confunda cu acest animal cu puternice valențe apotropaice⁴³. Pare că ne-am afla în fața unui rest dintr-un cult totemic, dar trăsăturile au fost într-atât diluate încât ipoteza rămâne cu totul discutabilă. În costumele lor mai apar și alte elemente cu valențe apotropaice: usturoi, pelin, în măsură mai mică tămâie⁴⁴ sau alte plante cum ar fi isopul sau valeriana⁴⁵, sare la brâu, întotdeauna în mână un băț, mai rar o sabie din lemn (Muscel)⁴⁶.

Spre deosebire de costumele elaborate ale Călușarilor, veșmintele Mutului sunt un amestec pestrîț, zdrențăros și bizar. El este îmbrăcat în haine peticite, poartă la brâu un phalus cioplit în lemn, iar pe cap o mască din piele întoarsă de

³⁵ Ion Ghinoiu, *Obiceiuri...*, p. 40.

³⁶ Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, p. 38.

³⁷ Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 105.

³⁸ Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă*, Iași, Editura Polirom, 1996, p. 197.

³⁹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁰ Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, București, Editura Minerva, 1976, p. 49.

⁴¹ *Ibidem*, p. 41.

⁴² *Ibidem*, p. 38.

⁴³ Ion Ghinoiu, *Obiceiuri...*, p. 39.

⁴⁴ N.D. Geamăn, *Călușarii*, în „Albina”, anul II, nr. 33, 1899, p. 1042.

⁴⁵ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁶ Romulus Vuia, *op. cit.*, p. 216.

capră, barbă de țap, căciulă de ied sau se mânjește pe față. Este înarmat cu o sabie din lemn sau cu o altă armă primitivă: băț, arc cu săgeți, topor, bici sau gârbaci⁴⁷.

Constituită având atributele rituale marcate prin steag și puterea de a-și îndeplini obligațiile de apărare, legată prin jurământ, ceata își inaugurează activitatea „publică” în dimineața Rusaliilor. Ordinea în care sătenii sunt colindați nu este determinată de poziția pe care o au în sat sau după considerente ocupaționale⁴⁸. Exigența unanimității care joacă un rol important în numeroase ritualuri se regăsește și în acest obicei, Călușarii fiind primiți cu plăcere să joace în fiecare gospodărie. Dansul lor se desfășoară numai în curte. Dar, ca și în cazul colindatului, ceata nu execută toate dansurile, ci numai unele, eventual cele pe care gospodarul le cere. Pe baza principiului compensației, ceata este răsplătită cu bani sau bunuri în natură pentru dansurile performate. În unele gospodării, Călușarii primesc băutură și chiar mâncare⁴⁹. Prezența lor va aduce sătenilor noroc, roade bogate, totodată ferindu-i de boli și de spiritele malefice, periculoase. Refuzându-le jocul, oamenii se expun însă riscului unor dezastre, incendii sau chiar morții. Se consideră că satele în care joacă Călușarii vor avea mult rod și vor fi ferite de toate relele⁵⁰.

În timpul dansului, în centrul cercului format de Călușari, lângă steag sunt aduse usturoi verde, pelin, mai rar avrămeasă sau odolean. Acestor plante li se atribuie puteri tămăduitoare, sporite însă prin jocul călușarilor. De asemenea mai este adus și un bolovan de sare dat apoi vitelor pentru prăsire și înmulțire, un ulcior cu apă ca să fie ploaie peste an, un vas cu semințe pentru o recoltă bună și lână, dacă în gospodăria respectivă există oi. Sarea, apa, grâul și lâna sunt simboluri recunoscute ale fertilității. Mai demult, Călușarii înconjurau de trei ori în sens antiorar casa, pentru a ține la distanță spiritele malefice⁵¹.

La sfârșitul dansului Călușarilor urmează *Hora Călușului*, selectată din repertoriul obișnuit al satului. În timpul acestei secvențe sătenilor le este permis contactul fizic cu Călușarii. Ei poartă, la fel ca și membrii cetei, usturoi și pelin, considerând că în acest mod vor fi protejați de boală, suferință și nenoroc⁵². Fetele și femeile joacă alături de Călușari „cu mare entuziasm pentru că ele cred că vor fi tot timpul sănătoase și drăgostoase flăcăilor”⁵³. În aceeași direcție există credința că prin participarea la horă a tinerelor neveste și a femeilor sterpe acestea vor deveni fertile⁵⁴.

De asemenea, fetele și femeile încearcă să fure sau să cumpere din pelinul și usturoiul de la brâul Călușarilor sau din cel legat pe prăjina Steagului. Usturoiul „jucat” de Rusalii este deosebit de eficace, fiind utilizat întregul an pentru tămăduirea diferitelor afecțiuni, în special ca leac pentru friguri. Purtatul la brâu al

⁴⁷ Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁸ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁹ Mihai Pop, *Călușul*, în „Revista de etnografie și folclor”, nr. 1, 1975, p. 23.

⁵⁰ Horia Barbu Oprișan, *op. cit.*, p. 55.

⁵¹ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 52.

⁵² *Ibidem*, p. 58.

⁵³ Romulus Vuia, *op. cit.*, p. 218.

⁵⁴ Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 39.

usturoiului constituie o asigurare că „soții sau iubiții lor nu le vor părăsi”⁵⁵, garantând căsniciile fericite.

În Oltenia, Călușarii poartă batiste prinse la brâu. Aceste batiste sunt făcute de fete de măritat și, la sfârșitul ritualului, Călușarii le înapoiază celor care le-au făcut. Se crede că batistele vor aduce noroc fetelor. Uneori, Călușarii poartă la brâu căciulițe de copii încredințate lor de către mamele care speră că astfel asigură sănătatea copiilor ce le vor purta ulterior⁵⁶.

Există și un dans în care Călușarii joacă cu copii mici în brațe. În timpul *Horei Călușului* părinții le dau Călușarilor copiii să îi poarte în brațe. Se crede că acești copii, dacă sunt dansați de către Călușari, atinși cu phalusul mutului sau bâta vătafului, vor fi sănătoși tot anul. M. Block sublinia faptul că „după dans se crede că bâta vătafului ar poseda calități magice și mamele își aduc copiii pentru a fi atinși cu aceasta, ca un mod de a-i proteja împotriva îmbolnăvirii”⁵⁷. În același sens se crede că acești copii „vor crește și vor fi puternici și buni dansatori ca și Călușarii”⁵⁸. Opțional și ca o dublă asigurare, părinții pot cere, contra unei sume de bani, și executarea unui dans pe deasupra copilului de către un singur călușar (satul Greci, satul Priseacă, satul Lazu, județul Dolj)⁵⁹.

Alături de aceste acte rituale profilactice, anticipative, de apărare a membrilor colectivității de posibilele forțe malefice ale ielelor, există o altă categorie de acte rituale, cele de vindecare, de recuperare a celor căzuți sub influența negativă a ielelor, „luați din Căluș”. De obicei, ritul de vindecare avea două părți: diagnosticarea și vindecarea propriu-zisă. De remarcat este faptul că avem de-a face cu un rit de recuperare, și nu cu o simplă vindecare vrăjitoarească. Acest fapt reiese din faptul că ceata de Căluș nu acționa decât după diagnosticarea „rituală” a cazului de către Vătaf și era sigură de intervenția pocitoare a Ielelor. Diagnosticarea se făcea, ca și în alte rituri străvechi, prin muzică. Dacă, la auzul anumitor melodii călușărești, bolnavul se legăna în ritmul Călușului, se presupunea că era „luat din Căluș” și că putea fi vindecat de Călușari. Așadar, nu se intervenea pentru a vindeca pe oricine și de orice boală. Muzica nu vindeca decât pe cel ce a călcat interdicțiile, a fost pocit de Iele⁶⁰ și atunci „zic bătrânii că trebuie să aduci Călușarii”. Intervenția pentru a-l recupera și a restabili echilibrul balansat de acțiunea răufăcătoare a Ielelor. În acest caz, vindecarea poate fi considerată o „anulare a dezordinii în planul mitic prin intermediul ritualului îndeplinit de vindecător”⁶¹.

⁵⁵ Codru Codin Rădulescu, D. Mihalache, *Sărbătorile poporului român*, București, 1909, p. 72.

⁵⁶ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 26.

⁵⁷ Martin Block, *Gypsies: Their Life and Their Customs*, London, 1938, p. 233.

⁵⁸ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 60.

⁶⁰ Mihai Pop, *Considerații etnografice asupra călușului oltenesc, Despre medicina populară românească*, București, 1970, p. 216–217.

⁶¹ Nancy Munn, *Symbolism in a Ritual Context: Aspects of Symbolic Action*, în *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, 1973, p. 595.

În general, ritualul vindecării constă dintr-o combinație de dansuri și acțiuni magice. Aceste acte rituale se desfășoară în suită. Călușarii se mișcă în direcția antiorară (amintind de ritualul constituirii cetii) în jurul bolnavului și dansează, unul după altul, seria dansurilor potrivite pentru vindecare. În fiecare dans, fiecare Călușar trebuie să danseze pe deasupra celui bolnav și, în același timp, să-l atingă cu piciorul⁶². În timp ce Călușarii dansează, vătaful rămâne în mijloc, ca să supravegheze tot ce se întâmplă. În timpul dansului asociat cu boala celui „luat”, el induce în tranșă „pe un jucător, cu toiagul; acesta începe a-și schimba fața, a se moleși și în fine cade jos, prefăcut ca mort”⁶³. Atunci când Călușarul cade, se crede că îi dă din sănătatea lui celui bolnav⁶⁴. Jocul lor își amplifică potențele vindecătoare prin sacrificarea unui pui de găină. „Când călușarii joacă la un bolnav, se aduce o găină și o oală cu apă în mijlocul cercului. Vătaful îi înfinge un cuțit în aripi și găina rămâne nemișcată. Când aproape se termină jocul, vătaful se repede, ia gâtul găinii și dă cu ciomagul în oala cu apă”⁶⁵.

Deși, după cum remarca M. Bloch, „ceremoniile de vindecare de fapt nu vindecă, și orice încercare de a pretinde că se întâmplă așa ceva... este o greșeală”⁶⁶, important este faptul că sistemul de credințe acceptă că ritualul este eficient. Ritualul îndeplinit de ceata Călușarilor are eficiență pentru că reușește să manipuleze cu succes un sistem simbolic complex, oferind totodată șansa înțelegerii și ordonării lui. Așadar, concluzionând, Călușarii nu și-au câștigat reputația pentru că ar fi vindecat mulți bolnavi, ci au vindecat mulți bolnavi pentru că sunt Călușari.

Ceata Călușarilor era plătită de cei care i-au primit, nu atât pentru a le răsplăti osteneala, cât mai ales pentru a asigura deplina eficiență a practicilor desfășurate. Se considera că ritul devenea eficient numai dacă era plătit. Deși informațiile cu privire la acest aspect nu sunt numeroase, se pare că darul în bani avea o răspândire generală⁶⁷. „Când dansatorii vor să câștige mai bine, ei dansează și cu fetele din sat, alese dintre spectatoarele și le obligă să joace, iar pe urmă o fac pe fiecare să dea în semn de mulțumire câțiva creițari dansatorului ei”⁶⁸.

Indiferent de numărul satelor sau orașelor colindate, pentru ultima secvență a ceremonialului, *Spartul Călușului*, Călușarii se întorc în satul lor. Scopul pentru care ceata s-a constituit, protecția comunității în fața acțiunii malefice a ielelor și asigurarea fertilității în noul an, fiind îndeplinit, nu mai are niciun motiv să se mențină. Desfacerea cetii are loc în seara ultimei zile a timpului ritual și se desfășoară în același spațiu ritual marcat ca și Jurământul. Această ultimă fază a

⁶² C.C. Ghenea, *op. cit.*, p. 240.

⁶³ N.D. Geamăn, *op. cit.*, p. 1042.

⁶⁴ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 102.

⁶⁵ Ofelia Văduva, *Regândind sacrificiul*, în „Revista de etnografie și folclor”, t. 44, nr. 1, 1999, p. 54.

⁶⁶ Maurice Bloch, *Symbols, Song, Dance and Features of Articulation*, în „Archives europeenes de sociologie”, 15, 1974, p. 77.

⁶⁷ Ovidiu Birlea, *op. cit.*, p. 51.

⁶⁸ Franz Josef Sulzer, *op. cit.*, p. 410.

Călușului poate fi considerată un rit de trecere prin care Călușarii revin la starea normală și la poziția obișnuită pe care o au în comunitate. Dacă prin rit și-au dobândit o condiție supraumană, de Călușari, tot prin rituri își recâștigă statutul obișnuit.

Dintre toate grupările de acest tip din Balcani, ceata Călușului este singura care permite cunoașterea, nu numai pe cale conjecturală, a credințelor ce alcătuiesc fondul ritualurilor sezoniere. Deși practicanții acestui obicei au pierdut de-a lungul timpului numeroase aspecte ale ansamblului mitic care l-a generat, în pofida diverselor influențe religioase și culturale, se mai pot descifra unele urme ale unor scenarii inițiatice, articulate în sisteme mitico-rituale legate de Anul Nou și de primăvară.

În mentalitatea societăților arhaice, începutul anului era legat de primăvară, de „misterul” vieții vegetale. Creativitatea era suscitată de „misterul nașterii, morții și al renașterii, identificat în ritmul vegetației”⁶⁹. Mircea Eliade remarca că „civilizațiile agricole elaborează ceea ce se poate numi o *religie cosmică*, pentru că activitatea religioasă este concentrată în jurul misterului central: înnoirea periodică a Lumii”⁷⁰.

Cu ocazia fiecărui An Nou avea loc un ritual spectaculos de reînnoire a lumii, fiind recreat simbolic haosul primordial, urmat de regenerare. Pentru evitarea disfuncțiilor care pot apărea în aceste momente omul i-a contrapus, instinctiv sau rațional, după caz, ceea ce B. Malinovski denumește „răspunsuri culturale”⁷¹. Există credința că prin anumite practici magice omul putea influența desfășurarea ciclului naturii, asigurarea fertilității, noua recoltă depinzând de aceasta. Aceste stări erau transmise prin unele acte imitative, prin rostirea cuvintelor care denumeau lucrurile dorite de oameni pentru Anul Nou, ele fiind atribute sacre ale unor corporații de inițiați⁷². Din această categorie face parte și ceata Călușarilor.

Temporar, membrii cetei nu mai participă la activitățile cotidiene, obișnuite, sunt oarecum izolați de comunitate. Aceasta, după cum semnala Mary Douglas, este o trăsătură comună acestui tip ritual: „În timpul perioadei marginale (de tranziție), care separă moartea rituală de renașterea rituală, novicii în curs de inițiere sunt temporar excluși, marginalizați. Pe durata ritului ei nu mai au un loc în societate”⁷³.

Călușarii ca însoțitori de ordin sacral, înarmați, ai puterilor supranaturale pozitive cu care erau aliați, le apărau față de agresiunea celor negative, pe care le sileau, cu mijloace aproape fizice, să se țină departe. Aceasta înseamnă că numai prezența forțelor pozitive nu era suficientă pentru a le îndepărta pe cele negative. Ei se găseau în slujba „Binelui” și, deci, împotriva „Răului”, privite nu ca simple principii, ci ca realități vii, personificate⁷⁴. În acest sens, Mihai Pop observa că în

⁶⁹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 50.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Bronislaw Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, p. 1974.

⁷² George Dumézil, *Le festin d'immortalité*, Paris, 1924, p. 255–259.

⁷³ Mary Douglas, *op. cit.*, p. 117.

⁷⁴ Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Cluj, Editura Dacia, 1977, p. 263.

satele Bârca și Giurgîța, pentru această perioadă marcată de nesiguranță și pericol potențial, comunitatea își ia măsurile de protecție necesare, conferind atributele ei de apărare cetei Călușarilor. Astfel, ceata poate fi considerată „o formație paramilitară menită să apere comunitatea de dușmanii din afară, la nivelul ritului, de reprezentările mitologice”⁷⁵. Actele ei sunt acte rituale, desfășurarea obiceiului se organizează ca un scenariu ritual, însemnele cetei și acțiunile ei capătă valoare simbolică la nivelul ritului⁷⁶.

Obiceiul Călușarilor are un rol esențial în desfășurarea normală a vieții din comunitate. El sustrage și protejează comunitatea împotriva agresiunii ielelor, făcând din acestea o amenințare transcendentă și întotdeauna prezentă care pretinde să fie domolită prin rituri corespunzătoare⁷⁷. Deși principalul obiectiv al cetei este de a elibera comunitatea de pericolul posibil, obiceiul, în ansamblul său, nu este orientat spre violență, ci spre ordine și liniște. Singurul tip de violență pe care caută să-l reproducă este cel care alungă violența și care să asigure fertilitatea și fecunditatea pe anul respectiv. Aceasta se manifestă în condițiile în care călușarii nu depășesc anumite limite clar delimitate. Recunoașterea propriei fragilități în fața puterii ielelor poate arunca o lumină și asupra tăcerii impuse din timpul actelor ezoterice, Ridicarea Steagului, Jurământ, Spartul Călușului. Acesta este o recunoaștere tacită a inferiorității lor particulare în fața autorității naturale a spiritelor⁷⁸. Mai mult, etalarea puterii și agresiunii lor nu este niciodată încercată noaptea, reamintindu-le simbolic de locul lor în raport cu confruntarea dintre viață și moarte. Totodată, modul cel mai sigur de a te expune la supranatural și la pericolele aferente acestuia, este să te afli într-o stare de puritate. Acesta este motivul pentru care călușarilor li se aplică restricții sexuale.

La rândul lor, sătenii trebuie să respecte anumite interdicții care contrazic comportamentul lor obișnuit. În săptămâna Rusaliilor nu au voie să lucreze la câmp sau cu animale; sunt interzise spălatul, făcutul curățeniei și chiar urcatul în copaci. Dacă oricare dintre aceste interdicții este încălcată, apare pedeapsa sub forma unei boli date de către iele. Sunt luate măsuri de prevenire prin purtarea usturoiului și a pelinului la brâu, dar accidentele pot să apară oricând, deoarece acțiunile obișnuite în această perioadă sunt interzise. Singurul remediu este ritualul Călușului.

Concluzionând, ritualul îndeplinit de ceata Călușarilor traduce o necesitate omenească, oferă simbolic explicații coerente la anumite aspecte ale vieții individuale și sociale. Prin intermediul Călușarilor, colectivitatea își satisface nevoia de a structura, de a face inteligibilă, dar, în primul rând, de a „stăpâni o realitate care, de fapt, nu poate fi stăpânită”⁷⁹.

⁷⁵ Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*, București, Editura Univers, 1999, p. 117.

⁷⁶ Idem, *Călușul*, în „Revista de etnografie și folclor”, nr. 1, 1975, p. 19.

⁷⁷ René Girard, *Violența și sacrul*, București, Editura Nemira, 1995, p. 147.

⁷⁸ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 158.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 188.

NUNTA, ÎNTRE RITUAL ȘI RITUALIZARE MEDIATICĂ – REVALORIZARE PRIN SPECTACOLE ȘI FESTIVALURI FOLCLORICE

GABRIELA RUSU-PĂȘĂRIN

The Wedding between Ritual and Media Ritualization – Re-capitalizing through Performances and Folkloric Festivals

Rites, discursive ritual acts and sequences eventually become ways of activating identifying landmarks through the most significant existential moments: birth, marriage, death. The most spectacular frames in the public space with multiple meanings and sometimes antithetic connotations are those of the wedding ritual. They are the only ones that can be resumed in public circumstances and capitalized on in the community through scenarios or the sequential interpretation of the specific repertoire in folkloric competition contexts at national level (competition festivals, thematic shows). Social memory is thus fueled, stage remembrance and reconstruction are meant to obtain a major audience rate in the media (by full broadcasts on the radio and television) in order to sell the scripted product or set up landmarks of repute for the folkloric competition festivals. The songs received with the widest interest are those which are part of the wedding repertoire, because they are the ones that produce positive emotion and because they activate the identification register. The scene thus becomes an alternative to the “canonical” public space. The media shapes the reconstituted mediated public spaces corresponding to communication devices and cultural and social identities. Thematic performances (focused on the “Astounding Oltenia Wedding” by the Maria Tănase Folk Ensemble on the stage of “Marin Sorescu” National Theater in Craiova – May 2017, scripted and directed by Gabriela Rusu-Pășărin) and folkloric festivals (whose communicational target is recovering the wedding repertoire – our example is the “Lică Militaru” National Folk Festival, organized by the Association for the Promotion of Young Talents (AAPTT) in collaboration with Drăgănești-Olt City Hall, 1st edition, May 2017) will be arguments in support for the impact of the wedding ceremony sequences and placing the wedding between the ritual impact and the impact of ritualization as ways of re-capitalizing through shows and festivals. Both folklore performances were broadcast on the public television and the public radio in Romania and the MTVA Hungarian Radiobroadcast, the shows in the Romanian language.

Keywords: *“canonical” public space, ritualization, the wedding repertoire, folkloric festivals, thematic performances*

Cuvinte-cheie: *spațiu public „canonic”, ritualizare, repertoriul de nuntă, festivaluri folclorice, spectacole tematice*

INTRODUCERE

Pledoaria noastră pentru recuperarea secvențelor inedite ale ceremonialului nunții a pornit de la efectele imediate ale audiovizualului în reconfigurarea gustului publicului, un demers în sens invers: dinspre plăcerea caducă a unui public puțin cultivat și dornic de divertisment facil spre redarea secvențelor de ritual recuperate și puse în cadrele scenei, o catalizare a interesului pentru imaginile persuasive susținute de narațiunea care prefațează modulul scenic. Cultura media a explicat rolul televiziunii în actualitatea imediată și concepția postmodernismului asupra actanților persuasivi pentru obținerea unui rating confortabil pe piața media. Istoria televiziunii a dovedit că narațiunea este cea care capacitează atenția cu efect emoțional. În varianta postmodernă imaginea pune în umbră narațiunea: „semnificantul a fost eliberat [...], iar imaginile captivante și cu o estetică extrem de artificială se detașează de diegeza televiziunii și devin centru de fascinație, de plăcere și seducție, centrul unei experiențe estetice intense, dar fragmentare și efemere”¹. Exegezele pe tema impactului producțiilor postmoderniste au relevant „atenuarea afectului”. Atât eul, cât și textul postmodern se evidențiază prin lipsa profunzimii, superficialitate, lipsite de substanță și semnificație, ca și de legăturile cu trecutul. Este poziția lui Jamerson². Receptarea mesajelor vizuale și auditive în viziunea receptării moderniste vizau polisemantismul mesajului prin sublinierea simbolurilor culturale. Viziunea postmodernistă propune numai sensul prim, evident al acestuia, ignorând straturile și substraturile de semnificații. Produsele audiovizuale propun imagini explicite, fără potențialitate simbolică, fără declanșarea reflexivității și descoperirea profunzimilor. Fără referent și semnificații imaginea televizuală accesează interesul publicului superficial și obișnuiește treptat publicul cultivat cu asimilarea acestor producții. Pare a se instaura convingerea că asistăm la dezintegrarea culturii și pierderea elementelor definiției pentru identitate. Aceste producții „pe placul tuturor”, generatoare de audiență, transmise sistematic timp îndelungat conduc la procesul de comoditate a receptării în locul noțiunii lui P. Ricoeur³ de „hermeneutică a suspiciunii”. Polisemia imaginilor și a textelor rostite antrenează tentația decodării și descoperirii unor semnificații prin procesul de identificare cu scenele rituale receptate vizual sau auditiv.

J. Carey a propus un model comunicațional „ritualist”, model în care presa este văzută ca o instanță creatoare de realitate, ca un forum în care sunt propuse, menținute, schimbate diferite modele culturale ale realității⁴. Discursul jurnalistic

¹ Douglas Kellner, *Cultura Media*, Iași, Institutul European, 2001, p. 280.

² Frederic Jamerson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, „New Left Review”, 1984, p. 146.

³ Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1970.

⁴ James Carey, *Communication as Culture*, Boston, Unwin Hyman Press, 1988.

în redarea secvențelor rituale nu se bazează pe logica discursivă, ci, în principal, pe logica simbolică. Este cea care activează registrul afectiv și se menține în amintire ca reziduu informațional-emoțional. Din aceste fragmente disparate se va reconstitui ulterior povestea nunții (în analiza noastră).

COMUNIUNEA RITUALICĂ ȘI CREAREA IDENTITĂȚII DE GRUP

Conform concepției lui Bernard Miège⁵ presa poate deveni o alternativă a spațiului public „canonic”, în sensul că aduce în prim-plan dispozitive de comunicare și identități culturale. În acest caz, mass-media apare ca un sistem de construire de semnificații a reprezentărilor despre lume. B. Miège se asociază concepției lui J. Carey prin care mass-media are capacitatea de a crea o comuniune „ritualică” între participanții la interacțiunile comunicaționale. Aceste spații devin spații de păstrare și creare a identității de grup.

Spectacolul tematic „Nuntă de pomină la olteni”, susținut de Ansamblul Folcloric „Maria Tănase” pe scena Teatrului Național „Marin Sorescu” din Craiova în mai 2017 (scenariu și regia Gabriela Rusu-Păsărin), este un exemplu elocvent al creării acestei comuniuni rituale în contexte de interacțiune comunicațională (esențial emoțional-afectivă).

Aducerea pe scenă a secvențelor ritualului de nuntă, într-un scenariu care să redea succesiunea evenimentelor ceremonialului, a fost o provocare pentru scenarist și regizor. Și, în egală măsură, pentru prezentator, care în cazul reconstruirii unei nunți, imagine restitativă a reperelor esențiale, întâmpină rigorile de timp, spațiu, recuzită și actanți.

Am conceput scenariul din elementele inedite ale fiecărei secvențe din ceremonialul nunții, prin alternanță între muzică, dansuri aproape uitate și obiceiuri știute sau malformate de imixtiunile modernismului, toate din zona Olteniei.

Pentru declanșarea procesului de identificare, am inclus și momentele nunții reperabile ca permanență în toate nunțile românești (bărbieritul mirelui, învelitul miresei, nuneasca, jocul găinii). Astfel, curiozitatea descoperirii aspectelor inedite asociată cu sentimentul identificării momentelor ceremonialului, a întreținut tensiunea discursului vizual și auditiv. Secvențele au fost rezultatul cercetării de teren, fiind publicate în volumul nostru *Calendar popular românesc*⁶.

Pentru catalizarea interesului pentru spectacolul devenit eveniment (a reprezentat și spectacol aniversar al Ansamblului Folcloric „Maria Tănase” – 25 de ani de la înființare), am diseminat informații despre susținerea spectacolului pe site-ul

⁵ Bernard Miège, *La société conquise par la communication: la communication entre l'industrie et l'espace public*, Grenoble, PUG, 1997.

⁶ Gabriela Rusu-Păsărin, *Calendar popular românesc*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 2006.

romaniaregional.ro, site specializat al Societății Române de Radiodifuziune, producție a Departamentului Studiourilor Teritoriale. Informația postată este preluată de cele 10 posturi teritoriale și locale ale Departamentului Studiourilor Teritoriale, deci se produce o mediatizare în cascadă și radiant pe întreg teritoriul românesc, posturile regionale fiind cu impact major datorită informației de proximitate.

Prima postare a fost în data de 8 mai 2017. A avut 79 de vizualizări și o distribuire la doar trei zile de la postare (Fig. 1).

MIERCURI, IULIE 18, 2018 ASCULTĂ LIVE! REȚEAUA RRR ECHIPA CONTACT

RUBRICI ASCULTĂ RADIO ROMÂNIA REGIONAL PROIECTE RRR

Acasă > Actualitate > Nuntă de pomină la olteni

ACTUALITATE EMISIUNI/RUBRICI CALENDAR POPULAR EVENIMENTE/PROIECTE TRADIȚII

Nuntă de pomină la olteni

mai 8, 2017 99

Ansamblul Folcloric *Maria Tănase* aniversează împlinirea a 25 de ani de la înființare printr-un eveniment artistic de excepție: spectacolul *Nuntă de pomină la olteni*. Sala Amza Pellea a Teatrului Național Marin Sorescu din Craiova va fi gazda acestui eveniment joi, 11 mai 2017, la ora 18.00. Spectacolul va aduce în actualitate ceremonialul nunții cu momentele inedite, aproape uitate, care se derulau în seara de Fedeleș, la Masa Mare sau luni după nuntă. Soliștii consacrați ai ansamblului, formația de dansuri și *Sta-n rochiță*, invitații nașilor vor susține atmosfera de bucurie a celui mai important moment existențial: nunta. Nu orice nuntă, ci nuntă de pomină...la olteni.

A consemnat Gabriela Rusu-Păsărin, realizator Grupul Operativ al Departamentului Studiourilor Regionale, Societatea Română de Radiodifuziune

Împarte cu prietenii tăi:

1 Share

Radio Romania Regio...
2.040 aprecieri

Imi place Pagina Distribuie

Fii primul dintre prietenii tăi căruia îi place asta

Recent

Întâlnirea realizatorilor emisiunilor pentru minorități din cadrul Studioului Teritorial de Radio Constanța
iul. 16, 2018

Uniunea Etnicilor Români din Bulgaria „AVE”, Vidin, pe urmele eroilor români la Grivița și Pordim
iul. 16, 2018

Germania, Italia și Austria doresc reducerea imigrației ilegale în Uniunea Europeană
iul. 16, 2018

Aniversarea a 5 ani de la înființarea Asociației Agiacai Saladin
iul. 16, 2018

Tepreș – sărbătoarea câmpenească tătărească la Murfatlar
iul. 16, 2018

Fig. 1

A doua postare a fost în data de 11 iunie 2017, sub semnătura noastră; textul este scurt, anunțând doar plasarea în continuarea lui a înregistrării audio a spectacolului în două părți (conform rigorilor de transmisie *on air* la Radiodifuziunea ungară, emisiunile în limba română, spațiu de difuzare a unei emisiuni: maximum 56 minute). În total au fost difuzate două ore de emisie, ceea ce a reprezentat un impact mediatic semnificativ. Categoriile în *social media*, unde a

fost integrat articolul, sunt relevante pentru impactul noutății produsului mediatic: Actualitate, Galeria interpreților de muzică populară. Pentru potențarea interesului pentru producția audio reprezentând spectacolul „Nuntă de pomină la olteni” am folosit etichete care denotă ineditul secvențelor, specificitatea zonală în derulare și denominare (babarta miresei, bradul, Fedeleşul, învelitul miresei, nuntă de pomină la olteni), iar articolul a fost vizualizat la data selecției noastre (iulie 2017) de 65 ori și cu 26 de distribuiri de pe pagina oficială. Nu se vizualizează distribuiri pe Facebook, preluare automată după postarea pe site (Fig. 2).

The screenshot shows the website interface for Radio România Regional. At the top, there is a navigation bar with the date 'MIERCURI, IULIE 18, 2018' and options like 'ASCULTA LIVE!', 'REȚEAUA RRR', 'ECHIPA', and 'CONTACT'. Below this is a secondary navigation bar with 'RUBRICI', 'ASCULTĂ RADIO ROMÂNIA REGIONAL', and 'PROIECTE RRR'. The main content area features the article title 'Nuntă de pomină la olteni [AUDIO]' with a sub-header 'ACTUALITATE' and 'EMISIUNI/RUBRICI'. A large photograph depicts a wedding scene with women in traditional white and floral folk dresses. Below the photo, the text reads: 'Radio România Regional vă propune spre audiență prima parte a spectacolului **Nuntă de pomină la olteni** susținut pe scena Teatrului Național Marin Sorescu din Craiova de către Ansamblul Folcloric Maria Tănase cu ocazia împlinirii a 25 de ani de la înființarea ansamblului profesionist.' An audio player is embedded below the text, showing a progress bar at 00:00. To the right, there is a Facebook share button and a 'Recent' section listing other news items such as 'Întâlnirea realizatorilor emisiunilor pentru minorități din cadrul Studioului Teritorial de Radio Constanța' and 'Uniunea Etnicilor Români din Bulgaria „AVE”, Vidin, pe urmele eroilor români la Grivița și Pordim'.

Fig. 2

Selecția fotografiilor a susținut impactul mediatic; imaginile care denotă secvența de nuntă sau imaginea unor soliști care se bucură de mare notorietate (Niculina Stoican) sunt factori de augumentare a interesului pentru secvența sonoră (Fig. 3, 4).

Radio România Regional

RUBRICI ▾ ASCULTĂ RADIO ROMÂNIA REGIONAL PROIECTE RRR ▾

„Spectacol - Nunta la olteni - partea 1_1 - Gabriela Rusu Pasarin”

00:00 00:00

1. „Spectacol - Nunta la olteni - partea 1_1 - Gabriela Rusu Pasarin” 25:31
2. „Spectacol - Nunta la olteni - partea 1_2” 33:23
3. „Spectacol - Nunta la olteni - partea 2_1 - Gabriela Rusu Pasarin” 25:11
4. „Spectacol - Nunta la olteni - partea 2_2 - Gabriela Rusu Pasarin” 28:01

Recent

Întâlnirea realizatorilor emisiunilor pentru minorități din cadrul Studioului Teritorial de Radio Constanța
16.10.2018

Uniunea Etnicilor Români din Bulgaria „AVE”, Vidin, pe urmele eroilor români la Grivița și Pordim
16.10.2018

Germania, Italia și Austria doresc reducerea imigrației ilegale în Uniunea Europeană
16.10.2018

Aniversarea a 5 ani de la înființarea Asociației Agiacai Saladin
16.10.2018

Tepreș – sărbătoarea câmpenească tătărească la Murfatlar
16.10.2018

Ascultă RRR

Radio România

Fig. 3

Radio România Regional

RUBRICI ▾ ASCULTĂ RADIO ROMÂNIA REGIONAL PROIECTE RRR ▾

Recent

Întâlnirea realizatorilor emisiunilor pentru minorități din cadrul Studioului Teritorial de Radio Constanța
16.10.2018

Uniunea Etnicilor Români din Bulgaria „AVE”, Vidin, pe urmele eroilor români la Grivița și Pordim
16.10.2018

Germania, Italia și Austria doresc reducerea imigrației ilegale în Uniunea Europeană
16.10.2018

Aniversarea a 5 ani de la înființarea Asociației Agiacai Saladin
16.10.2018

Tepreș – sărbătoarea câmpenească tătărească la Murfatlar
16.10.2018

Ascultă RRR

Radio România

Scenariu și regia: Gabriela Rusu-Păsărin

Fig. 4

IMPACTUL RITUAL ȘI IMPACTUL RITUALIZĂRII, MODURI DE VALORIZARE PRIN SPECTACOLE ȘI FESTIVALURI

Scena devine alternativă a spațiului public „canonic”. Mass-media modelează spații publice, mediate, reconstitutive, corespunzând dispozitivelor de comunicare și identităților culturale și sociale. Spectacolele tematice (cu axare pe „Nuntă de pomină la olteni”, susținut de Ansamblul Folcloric „Maria Tănase” pe scena Teatrului Național „Marin Sorescu” din Craiova, mai 2017, scenariu și regia Gabriela Rusu-Păsărin) și festivalurile folclorice (având ca țintă comunicațională recuperarea repertoriului de nuntă, precum Festivalul Național de Folclor „Lică Militaru”, organizat de Asociația Artistică pentru Promovarea Tinerelor Talente (AAPTT), în colaborare cu Primăria orașului Drăgănești-Olt, ediția I, mai 2017) sunt argumente pentru susținerea impactului secvențelor ceremonialului nunții și plasarea nunții între impactul ritual și impactul ritualizării, moduri de revalorizare prin spectacole și festivaluri. Ambele manifestări folclorice sub forma spectacolului au fost transmise la televiziunea publică și la radioul public din România și la Radiodifuziunea ungară, MTVA, în emisiunile în limba română.

Un alt reper al acestui mod de reperare a identității culturale și sociale a fost Proiectul radiofonic „10 festivaluri naționale de folclor”, realizat la Radio România Regional. Obiectivele proiectului au fost promovarea festivalurilor care susțin muzica tradițională autentică (nealterată de imixtiunile comenzii sociale, astăzi temele predilecte fiind „mama, banii și dușmanii”) și transmiterea în plan internațional pentru a fi receptate de comunitățile românești din jurul României (spectacolul „Nuntă de pomină la olteni” a fost transmis la TVR Craiova, post recepționat în Valea Timocului bulgăresc și sârbesc, iar Festivalul Național de Folclor „Lică Militaru” a fost transmis la TVR1 și TVR Internațional).

Cadrele sociale ale memoriei sunt esențiale în transmiterea tradiției, mai ales în comunitățile românești de dincolo de fruntariile actuale ale țării. Ceremonialul nunții este cel mai bine interpretat din perspectiva interacționist-simbolică pentru reperarea elementelor care conduc la ideea de identitate culturală pentru românii din jurul României.

Mass-media contribuie esențial la ritualizarea evenimentelor comunitare. Forma spectaculară a secvențelor ritualice având grad ridicat de identificare, aduce un plus de interes pentru un public cu ținte diferite de consum: un public pentru care retrăirea ritualului de nuntă reprezintă plăcerea actului de consum, un public versatil, receptiv la elementele de noutate în programele de televiziune sau radiofonice cu tematică folclorică (publicul care este cel mai ușor de captat, în egală măsură, care se pierde ușor). Procesul de comunicare mediatică și de receptare se poate defini prin așa-numitele *global scrutiny* prin care aspectele mai puțin publice (o nuntă în comunitate) devin de mare vizibilitate socială, mass-media contribuind astfel la anihilarea granițelor dintre viața privată și viața

publică⁷. Factualitatea și impactul emoțional sunt caracteristicile esențiale ale acestui nou tip de presă cu accent pe câștigarea unei audiențe confortabile pe piața media. Nu logica argumentativă va fi orientarea principală a discursului televizual sau radiofonic, ci axa narativă dublată de axa simbolică. Se creează astfel spații publice locale explicitare pentru identități culturale care se vor regăsi într-un spațiu public generalizat cu potențial de identificare major și care va constitui peste timp spațiu cultural identitar.

Un ultim proiect la care facem referire este „Eu aleg România. 100 de cântece ale românilor”, derulat de Radio România Regional. Prin tehnici sociologice de sondare a opiniei publice au fost desemnate cele 100 de cântece, dintre care 30 sunt de muzică populară. Un succes pentru repunerea în circulație a cântecelor care au plăcut multor generații. Esența proiectului este însă inedită. Nu notorietatea interpretului impune melodia, ci melodia impune interpretul. Aceste cântece sunt ascultate la nunta din zona etnofolclorică reprezentată de text și melodie. Surpriza a constat și în votarea unor cântece de dată recentă, cu mare priză la public.

S-a produs o redescoperire a discursului ficțional prin asocierea sa cu un domeniu de obiecte (recuzita, dar și explicitarea în textul cântecelor sau al vorniceilor). Sunt vizate mai multe „lumi posibile” cu agenți de enunțare, agenți enunțați (referenți) și acțiuni invocate sau derulate în cadrul secvențelor ritualice. Trecerea de la subiectivitate la obiectivitate, alternarea planurilor, intrarea intempestivă a vorniceilor pentru schimbarea registrului (muzical, recitativ sau coregrafic) au asigurat dinamismul atmosferei redade a ceremonialului nunții.

Toate proiectele prezentate au avut trei ținte comunicaționale corespunzând celor trei tipuri de public: un public real, din sala de spectacol asupra căruia acționează afectivitatea co-participării; un public radiofonic, mai dificil de persuadat, pentru că trebuie să funcționeze imaginea radiofonică generată de contextul de plăcere auditivă; un public televizual, capacitat prin detaliile de recuzită, portretistică, gestică expresivă, în context de alternanța planurilor vizuale: „general”, „american” și „de detaliu”.

CONCLUZII

Mikel Dufrenne⁸ a definit percepția estetică analizând elementele psihice implicate: reprezentarea, imaginația, afectivitatea. Receptarea estetică necesită experiența estetică și trimiterea se face la obiectul estetic. În cazurile prezentate de noi, experiența estetică funcționează, pentru că publicul a fost actant principal sau doar participant la evenimentele comunitare în care au fost reiterate secvențele

⁷ Norman Faiclough, *Media Discours*, London, Edward Arnold Publ., 1995, p. 37.

⁸ Mikel Dufrenne, *Fenomenologia experienței estetice*, București, Editura Meridiane, 1976.

rituale ale ceremonialului de nuntă sau au fost ascultate melodiile despre momentele vieții. Iar „obiectul estetic” a fost reprezentat de „obiectele” din recuzita specifică, fiecare identificându-se cu secvențele rituale. Reprezentarea este potențată de imaginație și, mai ales, de afectivitate. Este, în esență, participarea la experiența estetică prioritar ca ființă afectiv-sentimentală, ceea ce susține procesul de identificare și co-participare, ținutele esențiale ale producțiilor radiofonice prezentate în acest context.

Memoria socială este considerată principala combustie identitară, iar trecutul este o prezență vie prin intermediul cadrelor sociale ale memoriei.

**DE LA „DRUMUL LUNG SPRE CIMITIRUL VESEL”,
LA DRUMUL SCURT SPRE EȘEC.
ÎNCERCARE DE REVIVAL – JOCUL SĂPÂNȚENILOR**

CARMEN ȘERBAN

*From “The Long Road to the Merry Cemetery” to the Short Road to Failure
A Revival Attempt – Săpânța Villagers' Folk Dance*

Every year, the irishman Peter Hurley organizes a festival of culture, music and traditional folk dance in Săpânța, Maramureș county. Under the title “Under the shadow of the big skewer – put your hand around your young woman’s waist and come to dance in Săpânța”, the sixth edition of the “Long Road to the Merry Cemetery” Festival took place on the 15th and 16th of august, 2015. The event was intended to be a revival, a celebration of the village essence – the traditional folk dance. But the action was, in fact, a folk show, by which they tried to promote the tourism, the crafts and the traditional food dishes from Maramureș.

Keywords: *Săpânța, revival, folk dance, failure, festival, show*

Cuvinte-cheie: *Săpânța, revival, joc popular, eșec, festival, spectacol*

De la an la an, tot mai mulți români și străini aleg ca destinație turistică Maramureșul. Aici, „căutătorii” de natură și frumos doresc să-și petreacă timpul liber ori sărbătorile importante de peste an, deloc întâmplător, ținând cont că este o zonă în care tradițiile sunt încă vii, gândindu-ne la impresionantele obiceiuri de iarnă, la colindatul spectaculos, la obiceiuri legate de ritualul nupțial, la purtatul straielor de sărbătoare într-un mod atât de mândru și demn. Totodată, turiștii doresc să viziteze bisericile tradiționale maramureșene, o mărturie vie și profundă a istoriei și creștinismului neamului românesc.

„Bisericile în lemn sunt în trăsăturile lor esențiale o mărturie a goticului. Ele sunt o dovadă elocventă a meșteșugului constructorilor populari, care au știut să adapteze și să realizeze în tehnica lemnului trăsăturile esențiale ale acestui stil”¹. Străinii, și nu numai, sunt fascinați de vestitul „Cimitir Vesel” din Săpânța care este extrem de vizitat și fotografiat. Și nu în ultimul rând, pe potențialii vizitatori ai zonei îi atrag, ca un magnet, mâncarea tradițională și ospitalitatea bine cunoscută a „moroșenilor”. Nenumărate alte motive ne pot face să ne îndreptăm spre Maramureș,

¹ Francisc Nistor, *Arta lemnului în Maramureș* (apud Mihai Pop, în prefața cărții), Baia Mare, Centrul Județean de Îndrumare a Creației Populare și a Mișcării Artistice de Masă, Asociația Folcloriștilor și Etnografilor din județul Maramureș, 1980, p. 2–3.

fiindcă oriunde am merge, n-am avea cum să nu observăm îmbinarea vechiului, a elementelor evocatoare de vremuri demult apuse cu noutatea și modernul contemporaneității, deseori transformate în kitsch. În societatea actuală, ruralul cunoaște noi transformări: se manifestă ca o realitate uneori contradictorie, încercând să-și legitimizeze propria identitate, dar, în același timp, permite intruziunea noului, ceea ce duce la stabilirea unor relații de interdependență cu mediul urban.

Într-o zonă în care tradiția și arta populară s-au păstrat ca nicăieri altundeva în România, iar costumele populare încă se mai poartă cu fală și bucurie, în anumite ocazii, la Săpânța, în Maramureș, irlandezul Peter Hurley, „îndrăgostit de Maramureș”, organizează în luna august, în preajma sărbătorii *Adormirea Maicii Domnului*, un festival de cultură, muzică și joc tradițional sub numele de „Drumul lung spre Cimitirul Vesel”, cea de-a șasea ediție a festivalului intercultural de tradiție maramureșeană desfășurându-se în zilele de 15 și 16 august 2015.

Doi cercetători (un folclorist literat și un etnocoreolog) și un specialist în imagine² ai Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” din București, interesați să observe și să consemneze dinamica actuală a fenomenelor folclorice, au fost prezenți la acest eveniment³.



Straie de sărbătoare ale săpânțenilor.

² Carmen Șerban, Cristian Mușă, Ion Șerban, autor al fotografiilor din acest articol.

³ Articolul valorifică observații realizate în cadrul Programului II de cercetare fundamentală al Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, *Patrimoniul cultural și informațional, imaterial și material, al Arhivei de folclor și etnografie: actualizare, modernizare, sistematizare, conservare, valorificare*, proiectul nr. 2, *Îmbogățirea patrimoniului prin crearea de noi documente*.

Organizatorul evenimentului, irlandezul Peter Hurley, a mărturisit că cea de-a șasea ediție a festivalului a dorit să fie mai specială, și anume de celebrare a „adevăratei esențe a satului – jocul tradițional”⁴. Astfel, evenimentele s-au derulat sub genericul „*La umbra marelui fus! Ia-ți mândruța de mijloc și hai în Săpânța la joc!*”, deoarece „[...] croitoresele din Săpânța pregătesc [...] o pânză mare, de vreo 300 de m², care va fi pusă ca un fel de cort, care va fi pus deasupra fusului. Și... credem că o să arate foarte special”⁵. De fapt, au fost prinse în jurul fusului, două ștergere cu motive populare românești, iar în vârf, tricolorul. Un alt scop al manifestării a fost acela de „a pune în valoare tradiția satului românesc, în cea mai pură formă a sa: dacă în primii cinci ani am adus spectacolul la Săpânța, în acest an, Săpânța este spectacolul”⁶. Așadar, iată un organizator care nu dorește nimic altceva decât să arate că în Săpânța tradiția este încă vie, că respectă spațiul rural maramureșean și, mai mult decât atât, îl valorifică cu ajutorul unor astfel de manifestări folclorice. Tot Peter Hurley ne-a spus: „am muncit pentru acest festival șase săptămâni, în care am dormit trei ore pe noapte”.

A fost acest festival o încercare reușită de revival al unui fenomen folcloric esențial, jocul tradițional? Sau am asistat, încă o dată, la un fenomen de festivalizare a folclorului? Acestor întrebări încercăm să le aflăm răspunsul, prin intermediul prezentului articolul. Vom relata observațiile noastre asupra evenimentului, dar și concluziile colegului Cristian Mușă, specialist etnocoreolog.

Suntem contemporani cu un fenomen îngrijorător: acela de pierdere/transformare a obiceiurilor tradiționale. Fie din lipsă de interes, fie pentru că atât în mass-media, cât și în cadrul unor manifestări organizate, folclorul a început să fie folosit sub cele mai neobișnuite și nepotrivite forme și să se transforme în spectacol. Este ceea ce, în limbajul tehnic al domeniului, numim *festivalizare a fenomenelor folclorice*: se organizează festivaluri de folclor, manifestări prin care ni se relevă spectacularul, „teatralul”, totul „se vinde” drept original, însă așa-zisul folclor autentic este, de fapt, ceva „artificial”, „cosmetizat” și, evident, diluat și îndepărtat de filonul tradițiilor locale/zonale. „Asistăm” la transformarea încet, dar sigur, a tradițiilor populare într-o *marfă*, în bun comercial, iar interesul organizatorilor acestor tipuri de evenimente pare să fie exclusiv de natură pecuniară. În realitate, acești „păstrători și transmițători” de folclor autentic sunt cei care „îngroapă” și ultimele tradiții sau obiceiuri care mai există, prin acest tip de festivism superficial, sortit eșecului, din cauza promovării non-valorilor, a non-tradiției, a kitsch-ului.

Ca specialiști în domeniul folcloristicii spunem că scopul acestor festivaluri ar trebui să fie acela de evidențiere a componentei genuine a faptelor și fenomenelor de folclor, a valorilor fundamentale ale sistemului culturii tradiționale, ritualuri, tradiții, practici sociale, simboluri, menite să arate atitudinile, comporta-

⁴ Peter Hurley.

⁵ Afirmatii făcute de Peter Hurley în cadrul emisiunii *Sighetul de azi*, din data de 12 august 2015, de la TV Sighet Oficial.

⁶ Peter Hurley.

mentele ce autentifică și validează o anumită cultură, în cauză, cea românească. Iar dacă ne referim la un festival organizat într-o anumită zonă etnofolclorică, acesta ar trebui, în primul rând, să releve specificul local, propriu zonei respective.

Pentru o cât mai clară înțelegere a caracterului acestei manifestări vom prezenta amănunte relevante despre actanții principali ai evenimentelor derulate la acest festival de cultură, muzică și joc tradițional – organizatorii, sponsorii, participanții.

Vom începe prin a spune cine este de fapt Peter Hurley, irlandezul care a venit în România la vârsta de 26 de ani, în aprilie 1994. Din anul 2010 a început să se implice în organizarea acestui eveniment cultural care s-a bucurat de o intensă promovare în mediul online (Youtube abundă în „filmulețe” dedicate festivalului);



Peter Hurley

totodată, se pot găsi numeroase articole publicate și interviuri, înregistrări ale unor emisiuni radio sau tv., lansări de carte la care a participat de-a lungul timpului sau participă și în prezent Peter Hurley.

Ni s-a părut potrivit, pentru a contura într-un mod cât mai corect, „profilul” omului, dublat de cel al organizatorului de festival, Peter Hurley, să redăm, sub formă de transcriere⁷, o parte din interviul acordat în cadrul emisiunii *Lada de zestre*, realizată de jurnalista Lorena Nechifor la Radio România Antena Satelor, publicat pe internet în data de 17 februarie 2015.

Notorietatea lui Peter Hurley în România a atins cote maxime, de vreme ce un important post de radio (am putea afirma, emblematic, având în vedere specificul și conținutul emisiunilor) l-a avut și, poate, îl va mai avea invitat.

Antena Satelor – post public de radio (emite din decembrie 1991), parte a Societății Române de Radiodifuziune, ocupă un loc aparte între posturile de radio din România. Este un radio despre viața la țară, un radio curat, profund românesc, locul în care se întâlnesc toți aceia care au păstrat legătura de suflet cu rădăcinile neamului lor. Emisiunile postului se concentrează pe informarea și orientarea locuitorilor de la sate, cu accent pe informațiile de utilitate și pe emisiuni specializate pentru o agricultură performantă. La Antena Satelor, muzica populară și tradițiile sunt la ele acasă, regăsindu-se zilnic în emisiuni, având menirea creării unei atmosfere rurale autentice și obiectivul păstrării lor nealterate pentru generațiile care vin⁸.

⁷ Deoarece Peter Hurley nu vorbește fluent limba română, pentru o mai bună înțelegere a conținutului interviului am decis să transcriem conform normelor actuale de scriere și exprimare.

⁸ Sursa: <http://www.romania-muzical.ro/articol/antena-satelor-inaugureaza-primele-frecvente-fm/1425511/1811/1>, accesat în data de 30 octombrie 2016.

Cel mai bine se poate prezenta sau descrie un om prin propriile cuvinte:

„L.N.: Peter, aș propune să începem discuția noastră, cu întrebări legate mai întâi, de originile tale, de unde vii din Irlanda, din ce familie, ce făceai tu, înainte să afli de România?”

P.H.: Născut în '68, în Dublin, Irlanda, sunt al optulea, din zece copii [...] părinții, foarte bine-mersi, tatăl acuma, 89 de ani, mama, 86. Au sărbătorit 60 de ani anul trecut, de căsătorie [...], asta-i profilul tipic irlandez de pe vremuri. Asta [...] am crescut noi în perioada asta în care foarte mulți copii în Irlanda, cam jumătate din poporul irlandez era sub 25 de ani, să spunem, în anul 1980. Și am avut o viață simplă, normală, tatăl lucra la Stat, la Ministerul de Comunicații, și mama avea grijă de copii, împreună cu mama ei.

L.N.: Ai venit devreme în România, la 20 și ceva de ani, nu? Ce lucrai în Irlanda?

P.H.: [...] Ultimii trei ani ai mei, din '91 până în '94, în Irlanda, am lucrat la o firmă de consultanță în Dublin, firmă mică irlandeză, și făceam studii de piață pentru firmele mici și mijlocii, în majoritate mici sau foarte mici din Irlanda, care voia să facă export spre Europa... Și erau niște programe sponsorizate de Guvern, de fapt, printr-o agenție pentru export, care ajuta firmele să acceseze fondurile ca să facă un export mai bun. Și noi făceam studiile pentru firmele respective și așa, lucrând acolo de fapt, m-am întâlnit cu un... un prieten, cam tot de vârsta mea, avea el 25 de ani atunci, David Walsh, iar David, în '92, împreună cu un client al lui din aceeași firmă, Barry dar tot aceeași vârstă, și cumva toți au fost la Universitate în același timp, au plecat în România în '92. Și în '93 m-a sunat și mi-a zis:

«– Uite, n-ai vrea să vii în România să începem o afacere, cam pe modelul la ceea ce făceam în Irlanda?»

L.N.: Tu cred că nici nu auzisei de România din câte am citit eu în cartea ta?

P.H.: Cam așa, da. Eu fusesem în Praga în '93 și m-a impresionat foarte mult experiența asta, și după ce am plecat, mi-am promis că mă voi întoarce în această parte a Europei, cu prima ocazie, aproape simțind că e definitivă întoarcerea, nu doar ca să vizitez... ca să trăiesc aici.

L.N.: Care a fost primul loc din România în care ai ajuns?

P.H.: București. București este casa mea de 20 de ani. Aici am pornit și o afacere cu cei doi prieteni. Au pornit ei și eu m-am alăturat lor. Și aici (*n.n.*, București) am crescut și...

L.N.: În Maramureș cum ai ajuns?

P.H.: În 2003 m-a invitat, mi-a spus un prieten, nici el nu-i din România, ci din Canada, [...]. Mi-a zis că a descoperit un loc absolut aparte, un sat care se numește Botiza. Și m-a convins pe mine să vin cu el până acolo, în august 2003. Și asta a fost o experiență extraordinară, m-a marcat experiența asta. După o săptămână sau zece zile acolo, eram așa de marcat, încât m-am gândit că aceasta este o comoară (*n.n.*, referindu-se la satul Botiza) pentru întreaga umanitate.

L.N.: Dar ce anume ți-a plăcut? Ce te-a făcut să spui «uau!»?

P.H.: [...] (*n.n.*, referindu-se la ce anume i-a plăcut în Maramureș) foarte multe, foarte multe lucruri... Cred că are legătură cu un echilibru între om, pământ, natură și Divin, un fel de [...] ceas foarte frumos în care omul este ceasornicar, păstrând legătura cu pământul și anotimpurile care se schimbă, și cu natura.

[...]

L.N.: Ce înseamnă să fii român? Ce înseamnă să trăiești în România? Tu simți românește... simți omeneste...

P.H.: Mereu surprinzător [...]. Da, simt omeneste, da. Sunt foarte recunoscător României pentru toate darurile primite, pentru că trăitul în România te provoacă foarte mult. Trebuie să fii pregătit să trăiești multe emoții puternice, multe bucurii, bineînțeles, și multe dureri, tristeți personale și sociale, pe care le vedem în jur. *Primii 15 ani din viața mea aici, i-am trăit promovând lucruri străine către români, printr-o agenție de publicitate, și cam în ultimii șase ani, am decis din 2009, să promovez cel mai frumos lucru pe care l-am găsit când am venit aici: România.*

L.N.: Te referi la tradiții?

P.H.: Am pornit cu România, am gândit ideea că România e, începând de la tinereții cu care lucrăm, o țară în care poți să faci foarte multe lucruri cu oamenii de o calitate umană, culturală, cu o voință, creativitate și cu o inteligență ieșite din comun. Nu cred că puteam avea aceeași experiență în orice altă țară, inclusiv acasă, în Irlanda. *După 15 ani în România, am construit de la zero, fără nicio legătură cu politica sau cu vreo organizație mare, din străinătate sau din România [...]. Am construit o firmă cu 250 de angajați full-time, probabil alte sute part-time, zeci de milioane de euro de vânzări și astea-s lucruri concrete, cât de concret se poate.* Deci România are potențial și acest potențial este ceva care m-a determinat să zic că am observat și că este ceva care are o imagine mai proastă, o percepție mai proastă, nu numai în străinătate, dar și în rândul românilor care nu știu cât de frumoasă este propria lor, nu neapărat locul, dar... sufletul.

[...]

L.N.: Ne-am întâlnit prima dată în 2010, la festivalul „Drumul lung spre Cimitirul Vesel”, la Săpânța. De ce ai ales să organizezi un festival acolo?

P.H.: *Motivația principală... Eram deja pornit pe această idee, de un proiect cumva autoasumat, pentru promovarea României. Probabil în speranța că nu sunt un... fără să fiu finanțat. Asta voiam să zic [...]. Sunt la bază, probabil, un om de afaceri și speram, și sper în continuare, că această investiție de timp și de efort, la un moment dat, o să dea o roadă, cel puțin încât să pot să supraviețuiesc. Dar atunci știam, investigam de câțiva ani, un fel de festival și când compozitorul irlandez Shaun Davey a scris o creație muzicală legată de Cimitirul Vesel, încât a pus epitafurile de pe cruci pe muzică, și am ascultat asta, l-am rugat să-mi dea înregistrarea, l-am rugat să-mi dea textele respectivelor epitafuri. Mi-a dat și, ascultând muzica și cuvintele împreună, mi-am dat seama de valoarea incredibilă a acestei experiențe cumulative, a tuturor oamenilor care de ani și ani, și sute de ani, au trăit în zona rurală a României. Și așa am început atunci o călătorie, care*

continuă până în ziua de astăzi, în care descopăr și, nu știu, devin mai implicat în a promova și a scoate în evidență, într-o încercare de a conștientiza ideea că sinuciderea culturală – pe care am făcut-o noi în Irlanda și toate celelalte țări vestice europene –, să poată fi făcut ceva, ca să nu se întâmple același lucru și în România.

L.N.: Alături muzicanți, lăutari, meșteri populari din zonă, dar și din întreaga țară și din străinătate, sigur...

P.H.: Pe parcursul celor șase ani, din Iran până în Irlanda au venit muzicieni și au participat la evenimentele organizate în Maramureș, în fiecare august, în jurul Sfintei Marii. Și cumva, acesta era un experiment pe care-l făceam. Este o zonă (*n.n.*, Maramureșul) din care artiștii să se inspire? Se simt ei impresionați și se hrănesc ei cu această bogăție spirituală pe care o găsești, cum am găsit-o eu în 2003, în prima mea vizită, care pe mine m-a inspirat?

L.N.: S-au mai schimbat lucrurile? S-a mai alterat tradiția?

P.H.: *Sigur că da, multe lucruri sunt în schimbare, da. A apărut, au dispărut, nu știu... Și în sensul bun și în cel rău. Nu am urmărit pas cu pas. Dar m-a încurajat foarte mult anul trecut, când în Săpânța am făcut două filme care pot fi vizionate pe w.w.w.drumullung.ro, cele două filme care au fost făcute, pur și simplu, bătând la ușile oamenilor din Săpânța, pentru a vedea care sunt meșteșugurile care încă se mai practică, inclusiv artizania legată de agricultură și mâncare și... a fost foarte încurajator.*

[...]

L.N.: Care au fost oamenii care ți-au fost mai aproape, care ți-au sărit în ajutor? Cum i-ai perceput? Obiectivele turistice și tradițiile care se mai păstrează acolo? (*n.n.*, în Maramureș).

P.H.: Cele mai impresionante, tradițiile care se mai păstrează, includ sărbătorile religioase, mai ales de Sfânta Maria. N-o să uit niciodată cum am adus șapte muzicieni din șapte țări diferite în proiectul care a început cu *Roots Revival România* în august 2013. Ideea era ca șapte muzicieni din șapte țări diferite, muzicieni tradiționali, să stea șapte zile în Maramureș. În una dintre seri, spre sfârșit, era de *Adormirea Maicii Domnului* și am ajuns cu toții cam pe la miezul nopții, pe ploaie, sus la Mănăstirea Moisei, pentru mine a fost o revelație, un șoc, dar și pentru ei toți, să vadă oameni de toate vârstele care înconjurau biserica de lemn, veche de 300 de ani, și înconjurau în patru labe... (*n.n.*, în genunchi), prin noroi, de trei ori. Foarte impresionantă toată conjunctura! Și asta chiar înseamnă o tradiție vie! [...].

Și am făcut o vizită săptămâna trecută la Muzeul Țăranului, și mi-am dat seama că parterul este dedicat religiei și deasupra este spiritualitatea. Și toate meșteșugurile și toate chestiile astea, toată civilizația rurală a României, este construită pe baza unei credințe foarte puternice și cred că nu se poate altfel⁹.

⁹ Peter Hurley „s-a botezat ortodox, într-o seară de decembrie 2014, la Schitul de pe masivul Ceahlău. Primul gând de a se boteza ortodox i-a venit în 2008, când a făcut un pelerinaj la Muntele Athos cu un prieten. Acolo s-a descoperit pe sine, acolo a descoperit în profunzime ce înseamnă ortodoxie” (sursa: internet, emisiunea *Secvențe Trinitas – Peter Hurley și drumul spre ortodoxie*, din data de 2 decembrie 2015).

[...]

L.N.: Cum crezi că este posibil ca această cultură tradițională, străveche, care ne ține în rost și ne dă identitate națională, să poată fi păstrată, promovată?

P.H.: *În primul rând [...] este la bază identitatea voastră națională, de aceea este ceva extrem de prețios și nimeni nu o prețuiește pentru voi. Voi trebuie să o faceți! Da, exact! Pentru că pot să vin eu și să mișc un reflector, ca să pun o lumină pe ceva strălucitor, dar este aurul vostru. Și mă îngrijorează foarte mult lucrurile care se întâmplă, pentru că... nu se întâmplă prea multe lucruri, din câte văd. În primul rând, pe orice scenă, pe care este pusă muzică, cu bani publici, n-ar trebui să se cânte nimic, decât muzică live. Deci, pe orice scenă, pe care se pune muzică fie că este într-un oraș sau într-un sat, sau oriunde, ar trebui să se cânte muzică live, nu să se facă play-back. Nu muzicienii care urcă acolo pe scenă și mimează, prefăcându-se. Asta face să moară muzica. Deci, cea mai mare problemă, din ce văd, este lipsa unei tinere generații de muzicieni de la sate, care să învețe să cânte muzică. Dacă învață să cânte, cred că la un moment dat, învață să cânte ce trebuie și să iubească ce cântă. Cum face un om un circuit. El se întoarce acasă la un moment dat.*

[...]

L.N.: Gânduri, planuri de viitor? Vrei să continui cu festivalul „Drumul lung spre Cimitirul Vesel”? Poate prin această emisiune ai câștigat și mai mulți simpatizanți, oameni care vin să te ajute, să te susțină să împlinești ceea ce ți-ai propus: promovezi arta și tradiția populară românească, adevărată.

P.H.: Mulțumesc! Să dea Dumnezeu să fie așa! Cum vrea Domnul! Eu sunt aici, încerc să lucrez, să fac ce...”

„Să fac ce...?”

Suntem de părere că interviul prezentat ne ajută să înțelegem foarte bine cine este și cu ce se ocupă Peter Hurley în țara noastră. Acesta, răspunzând la întrebări importante și, de ce nu, extrem de interesante, a reușit să-și dezvăluie personalitatea umană, profesională și profilul de organizator de festival în care se încadrează. Este un outsider¹⁰ care încearcă, folosindu-se de metode pecuniare și de promovare a turismului, să revitalizeze tradiții folclorice maramureșene importante. Se bucură de aprecierea unor oameni care pot fi într-o anumită măsură, formatori de opinii (vezi remarca jurnalistei Lorena Nechifor din timpul discuțiilor cu invitatul său: „Primum o lecție de veridicitate și prețuire a României, din partea unui om care nu s-a născut în România, și nu vreau să-i spun străin, pentru că e, așa cum spuneam, mult mai atașat de România decât mulți dintre români”¹¹) și de

¹⁰ Persoană care se situează în afara grupului studiat; pregătirea sa profesională nu are nicio legătură cu domeniul exploatat. A absolvit Facultatea de Comerț (bussines) din Dublin, iar pe când locuia în Irlanda a lucrat în domeniul consultanței pentru creșterea exportului pe piețele europene.

¹¹ Afirmațiile jurnalistei făcute la minutul 6:27 al interviului.

bunăvoința acelor care acceptă să participe la evenimentele organizate de el (ne gândim aici la unii dintre invitați, care au ceva de spus, în mod avizat, referitor la tradiții, obiceiuri, cântece populare). În acest context, nu avem cum să nu ne întrebăm de ce Peter Hurley, în calitate de organizator, nu a avut la cea de-a șasea ediție a festivalului, „orgoliul” de a fi făcut totul așa cum trebuie. Realizată în colaborare cu specialiști avizați în domeniul exploatat (cel al folclorului, al cântecului și jocului popular), ediția din 2015 a festivalului s-ar fi putut înscrie în rândul evenimentelor reușite.

Oricărui organizator de evenimente (care au în centru un fenomen folcloric) îi este utilă o documentare științifică, într-o arhivă de folclor, pentru a putea înțelege toate formele de manifestare a culturii orale: text literar, limbaj muzical, coreic; totodată, este necesară și consilierea primită din partea unor specialiști de formație etnografi, etnocoreologi, folcloriști literați pentru o bună conceptualizare și desfășurare a momentelor artistice, în vederea evitării instalării haosului pe parcursul derulării lor. Doar procedând astfel, se poate demonstra că, într-adevăr, se dorește evidențierea, valorificarea specificului local al unei zone etnofolclorice, oricare ar fi ea. Am conchide noi spunând că, cei care vor să valorifice la modul corect tradițiile folclorice dintr-o anumită zonă a țării noastre trebuie, în primul rând, să le cunoască foarte bine și să le respecte.

Festivalul din Săpânța este organizat de Asociația Interculturală de Tradiții Maramureșene, avându-l ca fondator pe Peter Hurley, iar ediția din 2015 a fost realizată în parteneriat cu Ambasada Irlandei în România, Institutul Cultural Român, autoritățile județene și locale din Maramureș (Consiliul Județean Maramureș, Primăria Săpânța, Școala Gimnazială Săpânța, Școala de Artă „Gheorghe Chivu” Sighetu Marmăției și Primăria Sighetu Marmăției).

Evenimentele s-au desfășurat pe o pajiște din satul Săpânța, pe o scenă din lemn, pregătită pentru joc, în mijlocul căreia a fost amplasat un fus înalt tot din lemn (construit de un cunoscut meșter popular din sat, Petru Pupăză), deoarece „în mijlocul satului tradițional, conceptul de familie este foarte important, și da, în mijlocul scenografiei, și conceptul nostru de anul acesta, am decis să-l clădim în jurul fusului cu zurgălăi. Pentru că demonstrează această legătură între bărbat, femeie, copiii lor, pământ, și toate meșteșugurile [...], un fel de a fi, un fel de a trăi”¹². De asemenea, au fost montate și niște „ciupercuțe pentru meșteșug, ca să aducem împreună elementele care reprezintă și demonstrează cât de viu este acest concept: sat tradițional, carpatic, autentic”¹³.

Prin organizarea acestor ateliere de meșteșugărit, doritorii au putut desluși tainele țesutului la război, olăritului sau ale cioplirii crucilor din lemn. Cei mai interesați au fost copiii.

¹² Afirmații făcute de Peter Hurley în cadrul emisiunii *Sighetul de azi* din data de 12 august 2015, de la TV Sighet Oficial.

¹³ Aceeași emisiune.



Atelierul de țesut la război.



Atelierul de olărit.

Sâmbătă, 15 august, la ora 16.30, a început spectacolul cu cuvântul de deschidere al lui Peter Hurley, extrem de fericit și optimist, aducând mulțumiri tuturor celor care l-au sprijinit în organizarea evenimentului. Trebuie să spunem că, spre finalul primei zile de festival, Peter Hurley a afișat o mină îngrijorată și a fost nemulțumit¹⁴

¹⁴ „Ione, cum ți s-a părut? N-a fost bine, nu-i așa?” – întrebări adresate de Peter Hurley, colegului nostru Ion Șerban.

că nu totul a ieșit așa cum și-a propus¹⁵: a existat un oarecare haos în desfășurarea evenimentelor și, probabil, edițiile următoare ale festivalului se vor desfășura pe durata unei singure zile.

Protagoniștii momentelor artistice puse în scenă în prima zi de festival au fost:

- *Coconii de la Școala Gimnazială din Săpânța*, care au interpretat, acompaniați de ceterașii satului, anumite momente rituale (îmbrăcatul miresei, jocul miresei, strigatul colacului, șezătoare) ale ceremonialului nupțial: „urmează o șezătoare și un moment dintr-o nuntă – și anume: strigături și găina. Sperăm că prezentarea noastră vă va plăcea”¹⁶;



Copiii de la Școala Gimnazială din Săpânța.

- Membrii Ansamblului *Săpânțana* (în număr de 28, coordonați de doamna Irina Stan). „Noi suntem la început de drum, dar vă promitem că o să urcăm pe cele mai înalte culmi și o fiți mândri de noi. O să ducem mai departe *horile* și tradițiile noastre de la moșii noștri...”¹⁷;
- Un alt invitat de seamă la acest „festival al nostru, al săpânțenilor și nu numai”¹⁸ a fost interpretul de muzică populară *Gheorghe Turda* – „fiul satului”¹⁹ (deține titlul de cetățean de onoare al comunei Săpânța și Căminul Cultural de acolo îi poartă numele). Acesta a susținut pentru început un

¹⁵ Nu toate standurile pentru vânzarea anumitor obiecte de artizanat au fost ocupate; nu au fost prezenți toți cei invitați să participe la eveniment.

¹⁶ Fragment rostit de participantele care au evoluat pe scenă.

¹⁷ Cuvântul de încheiere al coordonatoarei Ansamblului.

¹⁸ AIEF, DVD 390, AIEF, DVD nr. 330, inv. 402, inf. Gheorghe Turda.

¹⁹ Idem.

recital cuprinzând melodii vesele din repertoriul propriu, pentru miri, nănași, druște, stegar, nuntași și pentru jocul găinii, acompaniat de ceterașul *Țăhu jr.*, dar și de Ansamblul mai sus numit. Apoi a oferit tuturor celor prezenți „un simbolic dar muzical, de fapt, cântecele dumneavoastră, pentru dumneavoastră, cântate de mine în toată lumea, pe toate meridianele”²⁰. Totodată și „câteva surprize nu prea cântate de Gheorghe Turda acasă, pentru că n-a fost, recunosc, cam de mulțisor pe-acasă, și dacă tot v-am prins și m-ați prins, vă rog să mă aplaudați, să mă exploatați”²¹. La final, interpretul a ținut să mulțumească pentru buna intenție și organizare „irlandezului nostru și deja, săpânțanului nostru, Peter Hurley. Vă rog să-l aplaudați, *nu știu pe unde este, dacă-i pe aicea Peter, o să-l poftesc chiar pe scenă. [...] Chiar îmi doresc să vină pe scenă, să facem un final apoteotic*”²². Nu s-a întâmplat acest lucru. Organizatorul „nu a fost găsit”! Pentru a face „un moment mai special”²³, rapsodul Gheorghe Turda i-a introdus în scenă pentru un semnal de trâmbiță pe instrumentistul Ciocan, iar pentru un semnal din tulnic, pe două tulnicărese venite din județul Alba. Pe scena, până atunci, mai mult goală, s-au strâns foarte mulți oameni, dornici să immortalizeze momentul, care mai de care mai bine, cu telefonul sau cu aparatul de fotografiat. Cântărețul a descris semnalele ca fiind cele care „vor rămâne ca un simbol de început și de sfârșit de festival. De-acu-nainte, rețineți aceste semnale, care au penetrat în istorie, în timp, și ne vor duce mai departe cu cântecul neamului”²⁴,

- Un *grup de copii de la Școala Gimnazială din Remeți* (îmbrăcați în costumele lor tradiționale), format din cinci fete și trei băieți, au dăruit publicului nu foarte numeros, momente folclorice reprezentative pentru cultura populară ucraineană;
- Sosiți din satul Botiza (renumit pentru dibăcia cu care localnicele scot din plante, rădăcini sau scoarțe de copaci, pigmenții folosiți la vopsitul lânii, din care fac, mai apoi, covoare deosebit de apreciate), ceterașul *Ion Moș*, împreună cu *soția*, și rapsodul *Petru Bârlea* au oferit celor prezenți cele mai frumoase melodii din repertoriul lor²⁵;
- Din Munții Vrancei, a venit ceterașul *Ion Stanciu*, care „nu este doar un rapsod, ci și confecționar de cimpoaie, care a uimit prin talentul său [...] peste tot pe unde a umblat. Acum va interpreta la cimpoi și la alte instrumente arhaice, *Miorița* în variantă vrânceană, precum și alte cântece reprezentative pentru folclorul vrâncean”²⁶. Prezența acestui ceteraș a punctat și caracterul intercultural al evenimentului.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

²² Idem.

²³ Idem.

²⁴ Idem.

²⁵ Invitați nemulțumiți de sonorizarea defectuoasă, care deseori a făcut probleme interpreților.

²⁶ Prezentarea făcută de gazda evenimentului.

- De pe Valea Cosăului, din satul Berești a venit rapsodul popular *Voichița Șerba*, care a interpretat „două cântece vechi, într-un mod natural, firesc, autentic, pur țărănesc, așa cum făceau străbunii noștri de altădată”²⁷. Urmare a frumoasei prezentări de care a beneficiat interpreta și a faptului că aceste rânduri constituie rodul observației directe la un festival dedicat tradițiilor și jocului popular, trebuie să spunem că aceasta purta un accesoriu din categoria bijuteriilor, total nepotrivit contextului (brățară pentru gleznă), care, cu siguranță, a făcut să pălească frumusețea straielor (componente ale portului femeiesc maramureșean). Referitor la acestea, am observat, ca element nou, *fusta*. „Apărută pe Valea Tisei, a înlocuit din port, zadia. Este confecționată din cașmir înflorat, foarte largă și creată, mai recent din catifea sau stofă, sub denumirea de *sucnă*, care în port se combină cu cămașa, varianta *săpânțânești*”²⁸;
- La ora 19.00 a început *jocul săpânțenilor*, „sărita de Maramureș”. Ceterașii Gheorghe Stan (Țăhu senior), Ioan Pop (Finta), și Ioan Bodnar (Ionucă), cu cetera (vioara), zongora și doba, au încercat să creeze atmosfera propice jocului. Însă, am remarcat un interes scăzut al localnicilor pentru performarea acestui moment tradițional esențial, întrucât în ciuda insistențelor gazdei, nu foarte mulți săpânțeni s-au prins în joc.
- La finalul programului (ora 22.00) a fost aprins un așa-numit *foc de tabără*, care a fost mai degrabă o pălpâire în noapte a unor „vreascuri” aprinse.

Duminică, 16 august, a doua zi a festivalului, de la ora 16.00, au urcat pe scenă interpreți și rapsozi reprezentativi pentru județul Maramureș, care au îndemnat și au participat la joc, alături de săpânțeni (au fost ceva mai entuziasmați de ideea jocului) și de o parte dintre organizatori (chiar și Peter Hurley).

Au susținut momente artistice:

- *Ansamblul Izvorul Izei* din Săcel (ceterașii care au condus jocul), *Grupul Iza*, condus de Ioan Pop, interpreta *Ileana Matus*, împreună cu grupul folcloric *Moroșanca*, *Frații Bența* din Bârsana, iar în așa-numitele *pauze de joc*, au evoluat din nou pe scenă rapsozii populari: *Voichița Șerba*, Ion Moș, Petru Bârlea, cimpoierul din Vrancea, Ion Stanciu.
- Un invitat venit tocmai din Taiwan, *Wei Sung Lee*, a marcat caracterul internațional al festivalului. Acesta a suflat în tulnicul australian, cunoscut sub denumirea de *didgeridoo*, și ne-a mărturisit că este încântat de tot ceea ce seamănă cu acest instrument: fluier, tulnic sau trâmbiță. Și tocmai de aceea se află în România: ca să promoveze *didgeridoo-ul* și să învețe interpretarea la instrumente similare din alte culturi.

²⁷ Același context de prezentare.

²⁸ Ecaterina D. Tomida, *Cusăturile și broderiile costumului popular din România*, București, Editura Tehnică, 1972, p. 265.



Rapsodul popular Voichița Șerba.



Jocul săpânțenilor în prima zi de festival.



Jocul săpânțenilor în a doua zi de festival.

Argumente care conduc spre concluzia că festivalul a fost o *încercare eșuată* de revival al jocului tradițional maramureșean:

„Așa-zisul revival al *horei satului*, sub cupola căruia se ascund identitatea locală, repertoriul de jocuri tradiționale, muzica satului și, nu în cele din urmă, întregul context social, reprezintă pe de o parte pentru locuitori, o ocazie importantă de „redescoperire”, iar, pe de altă parte, pentru cercetători, o sursă interesantă de observare și culegere”²⁹.

Comunitățile rurale autentice au dispărut. Actanții, funcțiile comunității rurale actuale nu mai sunt aceleași ca în vremurile de demult. Locuitorii de la sate și-au schimbat modul de viață, și-au modificat formele de manifestare, jocul tradițional, fiind una dintre ele. Totuși, în contemporaneitate, ar fi posibil un revival al unui moment folcloric esențial – *jocul tradițional* – numai dacă ar fi respectate anumite condiții:

- „Dacă acesta ar fi făcut în comunitate, cu oameni de-ai locului, mai multe generații care pot cerne repertoriul care odinioară a fost activ, pentru ca informația să fie receptată corect de generațiile tinere, care ar fi următorii interpreți și transmițători”³⁰;
- „Considerăm că organizarea unui revival implică atât interpreți care păstrează în memoria colectivă repertoriul muzicii de joc, al zonei respective (în cazul nostru, Săpânța), cât și specialiști, *dirijori* ai acțiunilor. Susținem aceasta deoarece, pentru repunerea în circulație a unui repertoriu ieșit din uz, este nevoie de specialiști care dețin informații importante și utile (culese de-a lungul vremii) în domeniul exploatat. Astfel putând fi evitate confuziile”³¹;

Evenimentele desfășurate în cadrul festivalului de la Săpânța nu au atins scopul propus, acestea „identificându-se doar cu ceea ce numim în societatea actuală *Ziua satului*”, la care au participat soliști vocali, echipe de dansatori, ceterași din satele învecinate”³²;

- „Jocul Rața (sârbă, joc la comandă) a fost performat pe scenă, ca un joc reprezentativ pentru comuna Săpânța, în condițiile în care acesta este specific zonelor extracarpătice, în special Munteniei și Moldovei. Unul dintre factorii principali care a dus la transmiterea unor jocuri care nu erau reprezentative pentru anumite comunități a fost înființarea ansamblurilor folclorice. Mulți instructori nu au profesat în satele de baștină, iar în satele în care au fost repartizați, au impus jocurile învățate la Școala Populară de Artă”³³;

²⁹ Cristian Mușă, specialist etnocooreolog.

³⁰ Cristian Mușă, specialist etnocooreolog.

³¹ Idem.

³² Idem.

³³ Idem.

- „Din localitatea amintită, doar membrii ansamblului folcloric (*n.n. Săpânța*) și elevii (*n.n.*, de la Școala Gimnazială din Săpânța) ne-au dus cu gândul oarecum la copiii care luau parte la anumite întruniri sociale de odinioară, restul comunității poziționându-se ca *simpli privitori* ai spectacolului de pe scenă. Toate celelalte activități se pot traduce prin termeni precum: spectacol, comercial, serbare, ziua satului, *întrunire socială*”³⁴.



Participanți-spectatori (lipsa interesului față de joc).

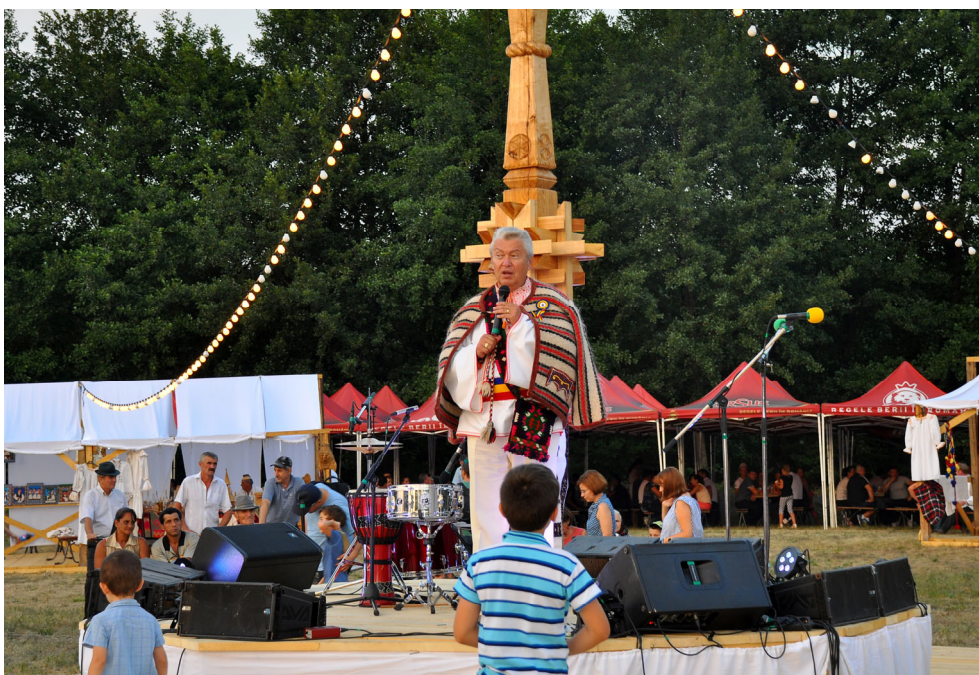
Sărbătoarea religioasă care coincide cu organizarea unor momente artistice (ce au ca protagoniști, interpreți populari și instrumentiști consacrați), la care iau parte locuitorii satului, amintește despre prăznuirea *hramului satului* de odinioară.

Festivalul de la Săpânța, prin modul de organizare, prin ziua aleasă pentru desfășurarea spectacolului (15 august, sărbătoarea *Adormirii Maicii Domnului*), a semănat cu manifestările organizate în zilele noastre de *Ziua satului/Zilele comunei...*, și mai puțin cu un revival al jocului popular. Cu toții știm că, în astfel de ocazii, participanții pot asculta muzică populară (din niște boxe de-a dreptul asurzitoare) sau, dimpotrivă, îi pot vedea și asculta *live* pe unii dintre rapsozii populari reprezentativi pentru comunitatea sătească din care fac parte, își pot cumpăra obiecte de artizanat *hand-made*, pot servi sau cumpăra diverse produse tradiționale (de la mâncăruri cunoscute, până la cele mai sofisticate dulciuri), pot consuma anumite băuturi, chiar și alcoolice. Am amintit aceste „realități” pentru

³⁴ Idem.

a sublinia și interesul pecuniar manifestat de organizatorii unor astfel de evenimente, și în cazul celui din Săpânța întâmplându-se la fel. Localnicele care l-au ajutat pe Peter Hurley, sub denumirea de voluntari, *socăcițele*, au gătit sarmale din carne de porc cu păsat, tochitură de porc, plăcinte maramureșene cu diverse umpluturi (brânză sărată, varză, carne), gogoși simple sau cu brânză, și nu este deloc lipsit de sens să spunem că berea la halbă a fost „vedeta”, „motorul” *festivalului-spectacol*, amintind aici spusele uneia dintre organizatoare, Loredana (potrivit lui Peter Hurley, mâna sa dreaptă): „e cald, se vinde berea, merge festivalul!” Toți cei prezenți și-au putut achiziționa (de la standurile amplasate în apropierea scenei), diverse obiecte de artizanat *hand-made*: trăistuțe, ștergare, cămăși, costume populare, obiecte confecționate din lemn, toate reprezentative pentru arta, interiorul caselor, portul popular din zona etnografică a Maramureșului.

Și ca pe un prilej de socializare în mijlocul naturii, am caracteriza unele evenimente întâmplare și observate la Săpânța. Pe parcursul desfășurării spectacolului, de foarte multe ori, în spațiile special amenajate pentru servirea produselor tradiționale, era destul de multă lume, în timp ce foarte puțini oameni erau atenți sau urmăreau evoluțiile celor de pe scenă. Ceea ce ne poate duce cu gândul mai mult către o manifestare ce seamănă cu o *adunare laolaltă* a unor oameni, important de precizat, provenind din medii sociale diverse, cu posibilități financiare diferite, care discută pe diverse teme, mănâncă, beau. Într-un cuvânt, *socializează*.



Festival-spectacol – socializare.

În încheierea acestui articol, dorim să subliniem că nu întâmplător am decis să scriem despre acest subiect, în Anul Centenar 2018. Identitatea noastră culturală se regăsește în familie, în credință, în limba vorbită, în folclor și toate aceste valori trebuie păstrate. Într-o lume a modernizării, folclorul autentic este în pericol și trebuie „apărat” de toți cei care îl folosesc în scopuri pecuniare. Aceste festivaluri, care au transformat folclorul în spectacol, nu sunt altceva decât forme de *marketing folcloric*, prilejuri de câștig financiar. Să conștientizăm, cât încă nu este prea târziu, că lucrurile sunt în declin și trebuie să luăm atitudine. Avem datoria ca cercetători în domeniul folcloristicii, în contextul actual al europenizării și globalizării, să privim cu mai multă atenție spre cultura noastră națională, spre identitatea acestui popor, spre tradițiile și obiceiurile care ne definesc ca nație. Să semnalăm, să consemnăm, ceea ce observăm (prin intermediul cercetărilor de teren), că nu este în regulă, în legătură cu domeniul studiat prin natura profesiei noastre. Să nu lăsăm în voia tuturor ceea ce avem autentic, unic și valoros: folclorul național.

competition with each other all the time. This “învartita” is called here: “Românește de sărit”. We have to take into consideration that here is the centre of the area where “Feciorescul des” is performed (in the localities of Chintău Valley). In conclusion, we could state that all the Învârtite in asymmetric and asymmetric syncopated rhythm have a coordinated overlay, and their melodies a phrasal structure. Within the choreographic motifs, the most skillful performers make various improvisations, such as jumping or hitting spurs; they never leave the pattern of the measures structure.

Keywords: “Învârtita”, *syncopated rhythm, asymmetric rhythm*

Cuvinte-cheie: *Învârtita, ritm sincopat, ritm asimetric*

*Învârtita în ritm asimetric și sincopat asimetric*¹ (termen convențional) este cunoscută sub denumirile: *Învârtită, Învârtită șchioapă, Românesc, Joc ardelenesc* (în Mărginimea Sibiului – ținutul de baștină al Învârtitei din Sudul Transilvaniei, în Valea Hârtibaciului, Valea Sebeșului, Depresiunea Făgărașului, cu infiltrații pe Valea Mureșului mijlociu, Orăștie, Deva), *Învârtită la purtată* (în teritoriul dintre Târnave), *Bătrânească, Mureșană* (pe Valea Arieșului – cursul mijlociu și Valea Hășdății), *Românească rară* (pe Valea Almașului și Agrijului) și *Învârtită rară și De-a-ntâia* (pe Valea Călatei, cursul superior al Crișului Repede, Valea Drăganului până spre Meseș). Acest tip de învârtită este răspândit însă și în zonele submontane ale Olteniei.

Învârtita în ritm asimetric și sincopat asimetric prezintă un mare grad de diferențiere de la zonă la zonă, ba chiar de la sat la sat, având o „viață folclorică” întinsă pe planul creației. Nota ei distinctă este condiționată în primul rând de ritmul ternar asimetric și sincopat asimetric, ce stă la bază inclusiv în melodii, apoi, de unele elemente și motive coregrafice, ce determină stilul dansului.

1. În dansul din localitățile bazinului Meseș (Valea Crișului Repede superior, Valea Drăganului, Valea Călatei, Valea Nadășului, Valea Almașului, Valea Agrijului), mersul șchiopătat (termen cu referire de ordin structural) rezultă dintr-un pas schimbat în derularea rotirii: piciorul activ merge pe linia cercului, format de perechi în jurul axului, punctat de piciorul pasiv, care se menține, de obicei, în centrul cercului și se mișcă prin „înșurubare”. Menționăm, în mod special, varianta de Învârtită din Fildu de Jos, SJ, care începe cu elementul „pas vârful-toc”, cel mai frecvent element din folclorul coregrafic românesc. Ritmul este sincopat asimetric,

de forma amfibrahică: ♩ ♩ ♩ ♩| ♩ ♩|

Dansul se compune din două părți. Prima parte poate fi o plimbare sau o așa-zisă „pauză”, iar a doua parte, învârtita propriu-zisă, care se încheie cu pași bătuți pe sol sau pinteni în aer. Perechile se desfășoară pe loc, rotindu-se, în general,

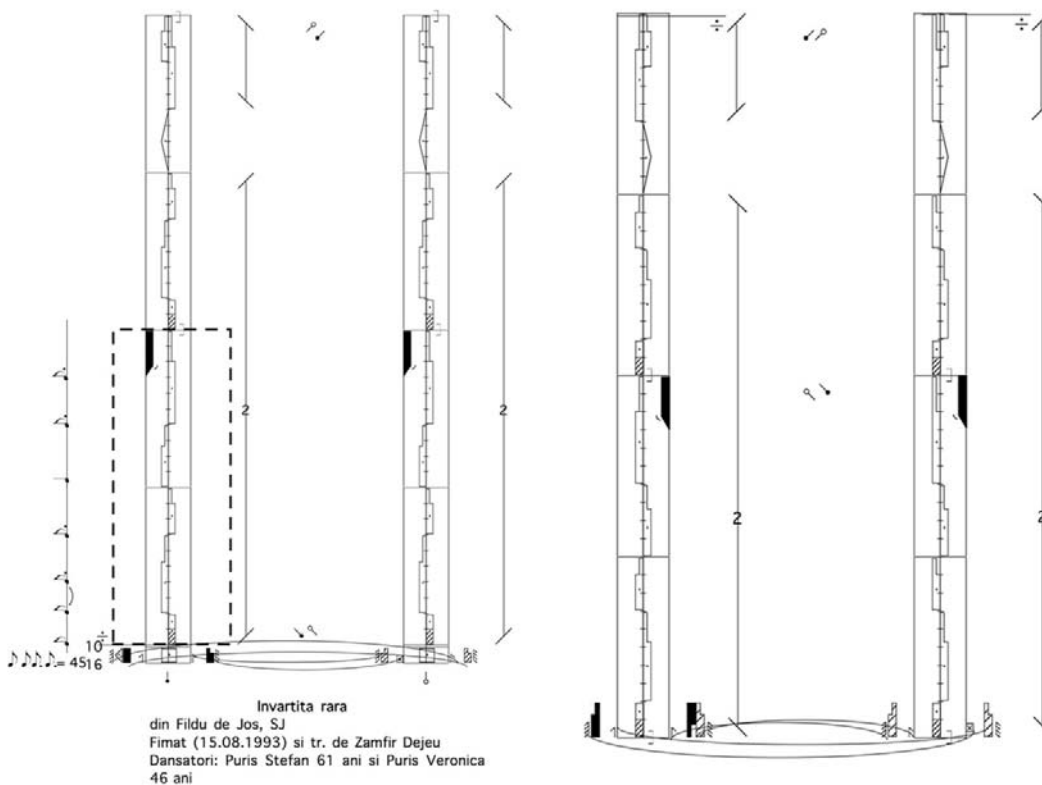
¹ Zamfir Dejeu, *Ritmul sincopat-asimetric în muzica și dansul tradițional românesc*, în: „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»”, serie nouă, tom 23, 2012, p. 249–261.

spre dreapta, dar și spre stânga, într-un tempo moderat ♩ ♪ ♫ = 40 MM. În cazul acesta, dansul îl notăm în măsura de 10/16.

Motivele ritmice determinante (din două măsuri) sunt, după cum am menționat și mai sus, în ritmul sincopat asimetric:



Priza dansatorilor este față în față, prinși de ambele brațe, de umeri sau de un braț, când partenerul pocnește din degete (Ex. 1).



Ex. 1. Fildu de Jos, SJ.

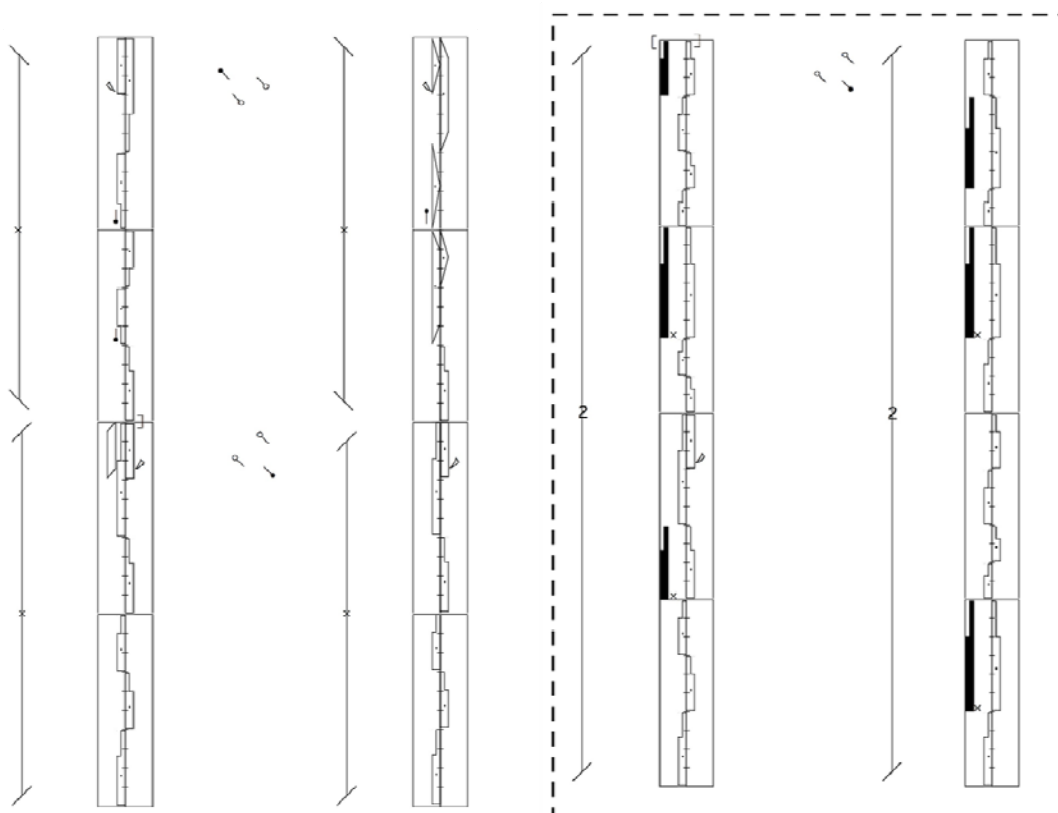
2. În localitățile din centrul Transilvaniei – Daia Română, Săliște (Cioara), Paloș (Ardeal), Roșia de Secaș, Oieșdea, Loman (jud. Alba) – motivele coregrafice sunt alcătuite din combinații neregulate între pulsațiile de optimi și pătrime cu

punct (sau pătrimea cu punct divizată în două optimi cu punct (♩ ♩)). Astfel, prin transcriere, se adevărește că motivul ritmic-coregrafic impune stilul dansului (Ex. 2).

↓ ♩ ♩ | ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ | ♩ ♩ ♩ ♩ | sau

♩ ♩ ♩ ♩ | ♩ ♩ | ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ | ♩ ♩ | sau

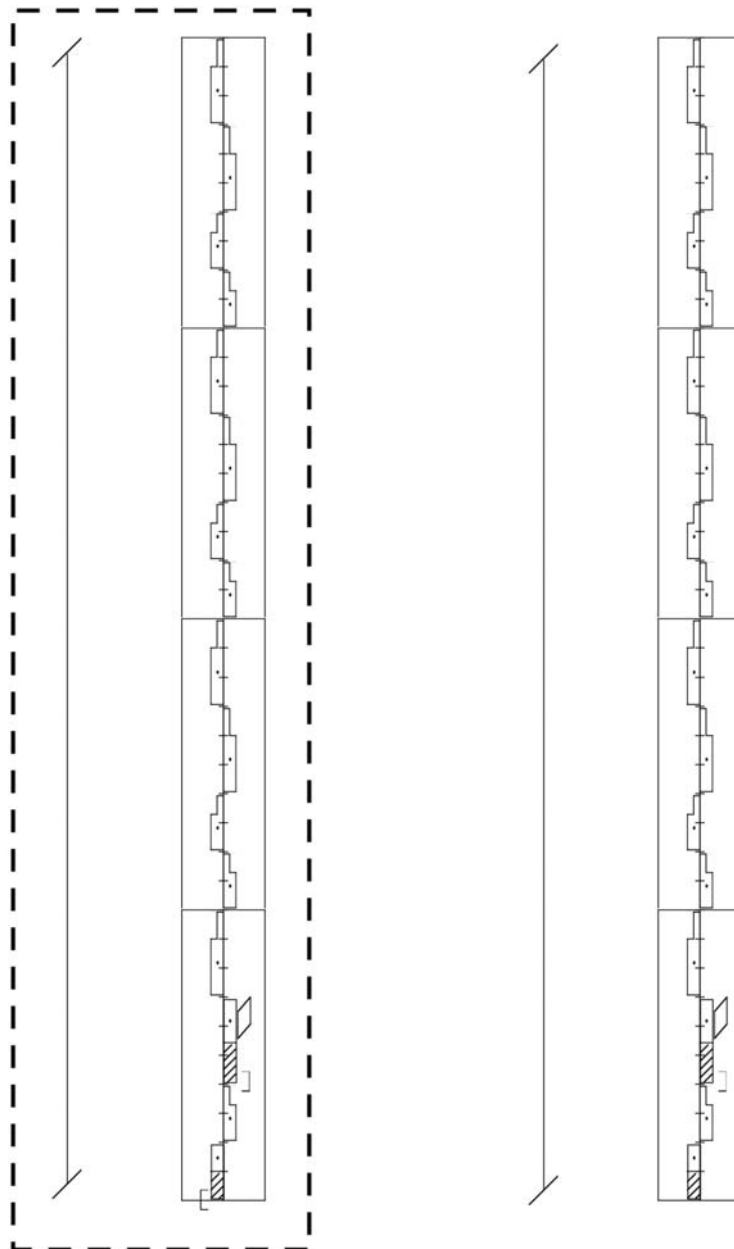
♩ ♩ ♩ ♩ | ♩ ♩ | ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ ♩ | ♩ ♩ |



Ex. 2. Daia Română, AB

3. În localitățile din jurul Blajului (Bia), motivele coregrafice se mulează pe canavaua ritmică inițială. Astfel, la Bia, motivul coregrafic începe și se încheie în ritm sincopat (amfibrah) asimetric: ♩ ♩ ♩ ♩ | ♩ ♩ |, ca și în Învârtita din Fildu de Jos,

frecvent fiind elementul pas vârf-toc (nr. 1), iar în învârtirea propriu-zisă, ritmul este: ♪ ♪ ♪ ♪|♪ ♪ ♪ ♪| (Ex. 3).



Ex. 3. Bia, AB.

4. Motivul care impune stilul dansului este: $\downarrow \curvearrowright \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow \downarrow$ (în satele din județul Brașov, în partea dreaptă a Oltului). Și aici avem pas vârf-toc, dar în interiorul motivului coregrafic (Ex. 4).

etc.

Învartita

din Ticușu Nou, BV
AFC Video 81/6
Filmat(06.01.2013) și tr. Dejeu Zamfir
Dansatori: Dumitru Gheorghe 49 ani și Dumitru Viorica 48 ani

Ex. 4. Ticușu Nou, BV.

Ca formă a învârtitelor din Făgăraș și ținutul dintre Târnave, partea întâi a dansului este învârtită, iar partea a doua, „pe sub mână”, chiar cu două fete. Melodiile acestui dans, în dinamica lui, în părțile Făgărașului, jucat mai repede, se notează în măsura de 7/16, pe când ritmul dansului păstrează forma de ternar asimetric, și într-un caz, și în altul.

5. În localitățile din jurul Orăștiei, ca, de exemplu, Orăștioara de Jos sau Boiu, variantele de învârtită sunt cele mai vechi. Dansul este de construcție de la simplu la complex, iar motivele cinetice se succedă liber în învârtitele cele mai vechi din jurul Orăștiei și, respectiv, fix, eventual mobil, alternat, în celelalte zone

unde el este atestat. Forma dansului este la fel, liberă, dar și fixă, mai ales bipartită, cu refren.

♩♩♩♩♩♩ ♩ ♩|↓ ♩ ♩|

♩ ♩ ♩ ♩♩♩|♩♩♩♩♩♩|

Se observă că, în această învârtită, este frecventă pulsația de ♩ impusă, în ritmul coregrafic, de structura ritmică a melodiei. Se pare că, aici, dansul a fost secundat, mult timp, numai de melodia interpretată la fluier, cimpoi, clarinet în Mi bemol și, mai târziu, la vioară. De aceea, în semicadențe și cadențe, violoniștii imită încă acompaniamentul prin formulele executate în stilul de acompaniament al viorii a doua și, mai nou, al contrei. Ei punctează acest ritm prin trăsături de arcuș specifice, în *détaché* legat („du-va”). Pașii de dans de aici sunt mai aproape de ritmul melodiei decât al acompaniamentului. Menționăm câteva motive ritmice comune pentru dans și pentru melodie:

♩♩♩♩♩♩ ♩ ♩ |♩♩ ♩ ♩|

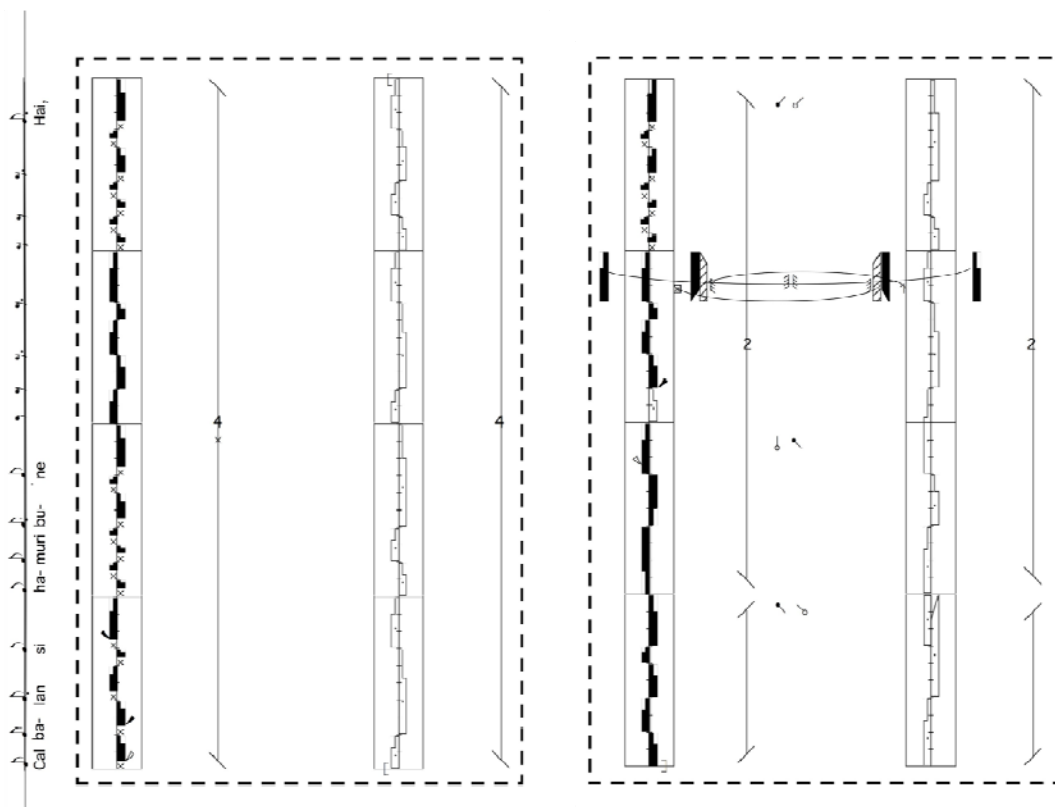
♩♩♩♩♩♩ ♩♩♩♩♩|♩♩ ♩ ♩|

♩ ♩♩ ♩ ♩ |♩♩ ♩♩|

Remarcăm faptul că, în melodii, amfibrahul asimetric se află în măsura a doua a motivului. Dansul se încheie, în general, cu celula ritmică de tip dactilic (♩ ♩ ♩).

De obicei, se strigă pe motive coregrafice mai simple, cum ar fi așa-zisele „pauze” (Ex. 5).

6. Am întâlnit, în cercetările noastre, variante de învârtite în ritm asimetric în care, după învârtita propriu-zisă, urmau ponturi feciorești (Poșaga, Ocoliș, Fărău, AB). Acest lucru denotă o evoluție în timp și depărtarea de la simpla învârtită

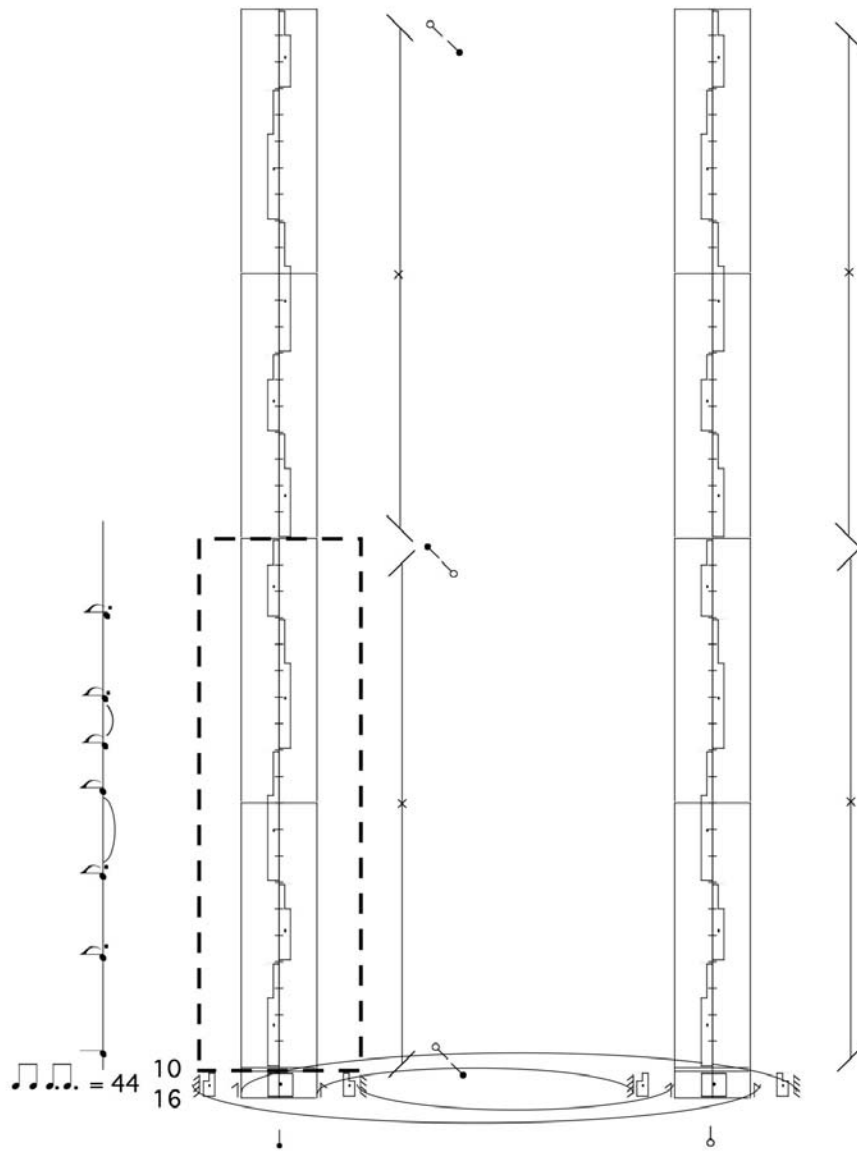


Ex. 5. Boiu, HD.

originală, ce se bazează pe următorul motiv ritmic: $\downarrow \uparrow \uparrow \downarrow \uparrow \downarrow \uparrow \uparrow$, repetat de trei ori, iar în cadență, pătrimea este divizată:

$\uparrow \uparrow \uparrow \downarrow \uparrow \downarrow \uparrow \uparrow$ (Ex. 6).

7. Cea mai evoluată învârtită în ritm asimetric este jucată la Corușu, CJ. Aproape că dansatorii nu se mai învârt constant, deoarece bărbatul tinde să braveze, improvizând fel și fel de ponturi și considerându-se tot timpul într-o competiție cu ceilalți dansatori. Această învârtită se numește, aici, *Românește de sărit*. De fapt, trebuie să ținem cont că, aici, este central zonei unde se joacă *Feciorescul des* (în localitățile de pe Valea Chintăului).



Muresana(Invartita schioapa)

din Poșaga, AB

AFC Video 7 h2

Filmat(02.08.1992) si tr. Dejeu Zamfir

Dansatori: Popa Victor 48 ani, Popa Nastasia 42
ani si grup de dansatori

Ex. 6. Poșaga, AB.

La aceste momente, participă cu multă dezinvoltură și muzicantul (în cazul nostru, Elecuț, care e din partea locului), muzicant care divizează toată canavaua ritmică a melodiilor în șaisprezecimi, dând, astfel, un impuls și mai mare interpretării acestui „complex sincretic” numit *dans* (Ex. 7).

Românește de sărit

AFC Video 12 o
02.05.1994

Corușu, CJ
Țurcă Alexiu 46 ani
vioară

1.

♩. ♩. = 36

The musical score is written in G major (one sharp) and 18/8 time. It begins with a tempo marking of quarter note = 36. The notation includes various rhythmic values such as eighth, sixteenth, and thirty-second notes, often beamed in groups. Fingerings (1-5) and breath marks (wavy lines) are used to indicate performance techniques. The piece ends with a double bar line and repeat dots.

The image displays a musical score for a piece titled "Învârtita în ritm asimetric și sincopat asimetric". The score is written in a single system with ten staves, all in treble clef and G major (one sharp). The key signature is G major, and the time signature is not explicitly shown but appears to be 2/4 based on the notation. The score is divided into two sections, I and II.

Section I: This section consists of the first nine staves. It begins at measure 21. The music features a variety of rhythmic patterns, including eighth and sixteenth notes, often grouped in beams. There are several instances of syncopation and asymmetrical rhythms. Fingerings are indicated by numbers 1-5 below the notes. Some notes have accents (^^) above them. The section concludes with a double bar line and a repeat sign.

Section II: This section begins at measure 76 and continues to the end of the page. It starts with a double bar line and a repeat sign. The music continues with similar rhythmic complexity, featuring many beamed eighth and sixteenth notes. Fingerings and accents are also present. The section ends with a final cadence.

3



Strigăturile vehiculate în *Învârtitele în ritm asimetric* sunt comune și, uneori, declamate (bazinul Meseș). Ele se strigă numai în timpul executării elementelor coregrafice simple (în „pauze”). Când strigăturile încep cu interjecții pe pulsația întâi din măsură, acestea aduc de la sine și divizarea ritmului în trei.



Hai, nu te da, nu te lăsa, *măi!*

De obicei, interjecțiile sunt, însă, dispuse pe auctact (Boiu, HD).

Frecvența *Învârtitei în ritm asimetric* este, astăzi, în continuă ascensiune. Mai mult, ea a alungat din repertoriul local unele dansuri mai vechi (de exemplu, *Jiana* de pe Valea Sebeșului), considerate de săteni vădit mai „înapoiate”. *Învârtita* s-a generalizat spre Vest și Nord, odată cu portul săliștean, redus la contrastul solemn, dar puternic, dintre două culori opuse: alb și negru.

Toate melodiile în ritm asimetric sau aksak au construcție frazală, iar dansurile, o suprapunere concordantă. În interiorul motivelor coregrafice, cei mai talentați „jucăuși” fac diferite improvizații, ca, spre exemplu, sărituri sau pinteni; ei însă nu ies din tiparul structurii măsurilor respective. De fapt, bărbații sunt cei care execută acele motive coregrafice mai complexe, ce identifică tipurile propriu-zise, femeile executând motive mai simple.

Variația tempoului din acest dans se remarcă în cadrul unor anumite limite, chiar pe parcursul lui, în general, o ușoară accelerare până la atingerea unei anumite valori ce se stabilizează, deseori, accelerarea continuând până în cadențe. Sunt consemnate numeroase cazuri în care tempoul melodiei executate alături de dans diferă de cel al melodiei, executate „artificial”, adică *de ascultat*. Noi susținem că tempoul real este acela din timpul dansului. Deci, am putea conchide că, sub

efectul tempoului, sunt afectate atât structura metro-ritmică a acompaniamentului (vezi evoluția de la măsura de 10/16 în *Învârtita* din Bazinul Meseș și Valea Mureșului, la măsura de 7/16 în *Învârtita* din Făgăraș), cât și structura ritmică a melodiilor de joc. Pe prima pulsație în măsura de 10/16 avem 4 ♪

(♩ = ♪♪♪♪), iar în măsura de 7/16 avem 3 ♪

(♩ = ♪♪♪). Structura cinetică a dansului nu este însă afectată. Ritmul de dans se află sub efectul acompaniamentului. Pe de altă parte, se observă că aceeași structură metro-ritmică a *Învârtitelor*, prin creșterea tempoului, cere noi structuri metro-ritmice de acompaniament, ca, de exemplu, formulă dohmiacă.

Considerăm acest lucru un fapt pozitiv, dacă ne gândim că ritmul sincopat este specific folclorului românesc. Ceea ce pune însă un semn de întrebare este denaturarea ritmului de acompaniament, prin creșterea tempoului, ba chiar uniformizarea lui la nivel de ritm „drept” (binar).

FLUIERELE SEMITRAVERSIERE DIN MOLDOVA

OVIDIU PAPANĂ

The Semi-Transversal Flutes of Moldova (Romania)

The Moldavian semi-transverse flutes represent variants of traditional aerophone instruments that have limited circulation within traditional Romanian artistic activities. These primitive musical instruments have been the basis of today's modern instruments. Their simple construction (without the vibration device – flute head) implies a rather complicated way of playing it. The performer's lips reconstruct, in an improvised manner, the device for producing the sound vibrations. On semi-transverse musical instruments the variety of constructive types has resulted the differentiated use of sonor systems: tonal, modal or acoustic. Their existence over the centuries was made possible especially by the fact that these sound systems are in the tradition of our traditional music.

Keywords: *ethnomusicology, musical organology, traditional Romanian musical instruments, aerophone musical instruments, semi-transversal flutes of Moldova (Romania)*

Cuvinte-cheie: *etnomuzicologie, organologie muzicală, instrumente muzicale tradiționale românești, instrumente muzicale aerofone, instrumente aerofone semitraversiere din Moldova*

În spațiul folcloric din Moldova (situat în zona nord-estică a României), fluierile semitraversiere (fără o ambușură construită special pentru emisia sunetelor) fac parte din peisajul cultural obișnuit pentru această zonă. Cele trei variante de instrumente muzicale semitraversiere sunt **tilinca** (alcătuită dintr-un tub fără orificii), **fluierul mic moldovenesc** și **fluierul mare moldovenesc**, toate acestea fiind variante ale fluierelor cu șase orificii pentru obținerea sunetelor.

Principala caracteristică interpretativă întâlnită la aceste instrumente este legată de faptul că au o modalitate rudimentară de producere a sunetului. Pentru obținerea sunetelor, solistul folosește procedeul de despicare a coloanei de aer emise cu ajutorul buzelor (sunetul de tip fluierat). În cazul de față nu avem un dispozitiv special construit pentru pentru emisia sonoră (capul de fluier), acesta fiind „improvizat” prin poziționarea înclinată a tubului (semitraversieră) pe buzele executantului (Fig. 1 a, b).

Tilinca este un tub simplu confecționat din lemn, trestie, coajă de tei, de salcie sau din metal (Fig. 2; Fig. 3). Capătul superior al tubului are un profil ascuțit. Marginea sa este folosită ca muchie pentru despicarea coloanei de aer emisă cu ajutorul buzelor. Prin folosirea procedeului semitraversier de emisie muzicală, orice tub poate deveni un instrument muzical aerofon (Fig. 4 a, b, c).

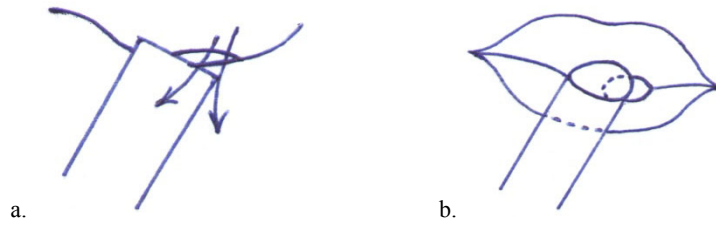


Fig. 1. Poziționarea tubului pe buze la fluierle fără „dop”;
(a) – vedere din profil; (b) – vedere din față.



Fig. 2. Modele de tilincă (din lemn și din metal)



Fig. 3. Model de tilincă (din trestie).

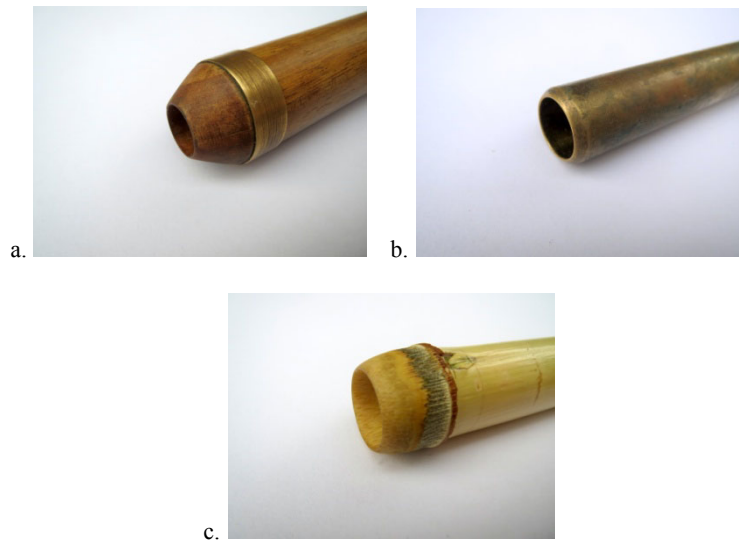


Fig. 4, a, b, c. Marginea tubului de la instrumentele semitraversiere.

Sub aspect interpretativ, tilinca folosește scara acustică rezultată din rezonanța superioară a unui sunet fundamental emis de un tub. Sunetele (armonice) sunt obținute prin schimbarea presiunii de aer la emisia sonoră.

La tilincă sunetele sunt emise prin două procedee de execuție distincte:

- (1) cu marginea inferioară a tubului deschisă;
- (2) cu marginea inferioară a tubului închisă.

Prin intermediul acestui procedeu interpretativ instrumentul emite următoarea scară muzicală (Fig. 5):

1 (3) * 2 (5) * 3 (7) * 4 (9) * 5

14 (8) (11) 6 (13) * 7 (15) 8 (17) 9 (19) 10 (21) 11

Fig. 5. Scara completă pe care o poate emite o tilincă prin acoperirea și descoperirea cu degetul a capătului inferior al tubului.

În partea inferioară a notației muzicale de la Fig. 5 sunt numerotate cele două tipuri de armonice superioare: cele obținute cu tubul deschis – notate prin numere obișnuite (și cu o bulină albă) și cele obținute cu tubul închis – numere încadrate în paranteze (și cu o bulină neagră). În cadrul scării, înșiruirea armonicilor de la cele două sunete fundamentale este alternativă, progresele lor numerice fiind însă diferite. Uneori sunt folosite și deschiderile parțiale ale tubului (sunetele marcate cu steluță). În condițiile în care nu sunt folosite acoperirile parțiale ale tubului, scara de bază folosită în cadrul desfășurărilor melodice este cea *lidico-mixolidiană* (mod major cu treapta a patra urcată și treapta a șaptea coborâtă).

La **fluierul mic moldovenesc** (Fig. 6), construcția tubului rezonator nu diferă cu nimic față de cea a unui fluier obișnuit. El este prevăzut cu șase orificii pentru emisia sunetelor. În acest caz organizarea sonoră a scării muzicale este identică cu cea întâlnită la fluierul obișnuit.



Fig. 6. Fluierul mic moldovenesc.

Interpretările muzicale făcute la fluierul mic moldovenesc nu se deosebesc de cele întâlnite la fluierul obișnuit. Singura lor particularitate este legată de acuratețea emisie sonore. La acest tip de fluier, sunetul muzical este însoțit de un ușor șuierat. Folosirea procedurii de emisie semitraversieră este mai puțin performantă în raport cu emisia muzicală făcută prin utilizarea capului de fluier.

Fluierul mare moldovenesc (Fig. 7), cu toate că este prevăzut tot cu șase orificii, are o organizare muzicală aparte. Prin modul cum au fost amplasate (distanțate) orificiile pe tub, el poate emite scări diferite (o scară tonală sau două scări modale – mod „lidian” și mod „mixolidian”) (Fig. 8). Cele trei structuri sonore se întâlnesc frecvent în organizarea melodică care cuprinde un procent însemnat din piesele repertoriului tradițional românesc.



Fig. 7. Fluierul mare moldovenesc.

În mod obișnuit, în timpul interpretării (pentru a se obține linia melodică a pieselor tradiționale) sunt utilizate doar cele trei orificii din partea superioară a tubului. Celelalte trei orificii din partea inferioară a tubului sunt folosite pentru cadențele liniilor melodice (inclusiv pentru cadențele modale).

Scară - fluier mare moldovenesc

Flute

8

16

Fig. 8. Scara muzicală dezvoltată de fluierul mare moldovenesc.

Pentru a obține o astfel de organizare sonoră, interpreții de muzică tradițională folosesc drept sunet fundamental *treapta a patra a instrumentului* (sunetul obținut prin acoperirea grupului de trei orificii plasate în partea superioară a tubului). Prin descoperirea progresivă a acestor orificii se pot obține patru fundamentale și implicit armonicele lor superioare (Fig. 9).

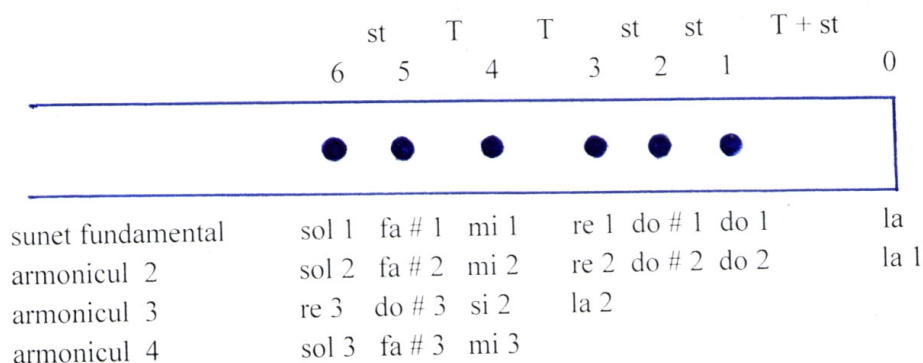


Fig. 9. Grifura fluiерului mare moldovenesc și sunetele emise.

Instrumentul emite o scară defectivă cu sunetul fundamental *la* (scară din care lipsește sunetul *si*). În practica interpretativă, la fluiерul mare moldovenesc este folosită o altă organizare muzicală, în care centru gravitațional sonor (sunetul fundamental al liniilor melodice) este sunetul *re2*. Acest mod de interpretare este numit și „cântatul la trei degete”, deoarece sunt utilizate doar cele trei degete care acoperă grupul superior de orificii al instrumentului. În cazul de față, scara muzicală utilizată este *re major*. Celelalte sunete obținute prin acoperirea grupului inferior de trei orificii sunt folosite doar pentru cadențele rândurilor melodice: *re2 – do2 – re2* (mod *mixolidian*), respectiv *re2 – do#2 – re2* sau *re2 – la1 – re2*.

Interpreții de muzică tradițională folosesc în majoritatea cazurilor sunetele obținute cu ajutorul armonicelor superioare, sunetele fundamentale fiind mai greu de executat în mod practic. Existența sunetului *sol#2*, în cadrul scării melodice, oferă posibilitatea execuțiilor melodice modale (mod *lidian* pe sunetul *re2*).

Majoritatea instrumentelor folosite în practica muzicii tradiționale nu au un acordaj precis, conform cu scările heptacordice diatonice. În cadrul manifestărilor artistice folclorice (în care formația muzicală poate fi alcătuită dintr-un fluiер și o tobă), înălțimea sunetului fundamental și al treptelor rezultate prin folosirea orificiilor amplasate de-a lungul tubului pot avea mici abateri intonaționale.

CONTEXTE ȘI METODE DE TRANSMITERE A DANSULUI POPULAR*

CRISTIAN MUȘA

Contexts and Methods of Popular Dance Transmission

Over the years, the Romanian folk dance has experienced an evolution in form, structure and performing. This paper tries to identify the main contexts where the folk dance was appropriated, interpreted, transfer and its evolution up until today. Besides the traditional contexts of the village, family and social, the paper draws attention to a contemporary context – the cultural institution and the imprint it has on the entire structure of dance. Thus the paper focuses on the changes occurring during the stage performing.

Keywords: *Romanian folk dance, dance contexts, revival, folkloric ensemble, contemporary aspects of folk dance*

Cuvinte-cheie: *dans popular românesc, contexte de joc, revival, ansamblu folcloric, aspecte contemporane ale dansului popular*

CONSIDERAȚII GENERALE

În anul sărbătoririi Centenarului Marii Uniri, dansul capătă o însemnătate specială, fiind pus de-a lungul timpului în legătură cu certificarea unei identități comune locuitorilor de pe întreg arealul românesc. Probabil nu întâmplător jocul *Hora Unirii* a fost înțeles și ales ca o pecete, o formă de adunare laolaltă și conviețuire, deoarece el însuși prin formație, dar și prin funcțiile pe care le îndeplinește, are rolul de a reîntregi, de a uni indivizii unei societăți și de a apropia totodată comunitățile între ele.

Jocurile tradiționale se integrează în rândul celor mai importante creații ale poporului român, descoperindu-se ca forme culturale de expresie prin care interpretul/performerul a înțeles sensul ritualurilor, al obiceiurilor și al vieții de zi cu zi, prin care a păstrat legătura cu strămoșii și cu sacrul care îi îmbogățește încă atât de puternic viața spirituală. Putem afirma că, în satele de odinioară, dansurile reprezentau adevărați „stâlpi de rezistență” ai comunității, forme culturale nelipsite aproape de la nicio întrunire socială și familială, manifestări care reprezentau un

* Articolul se înscrie în Planul de cercetare al Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, Programul II, Proiect nr. 2, *Studierea influențelor determinate de mass-media în dinamica fenomenului folcloric actual*, proiect realizat împreună cu CS II dr. Constantin Secară.

întreg cultural prin alăturarea și contopirea mai multor limbaje artistice: mișcarea, muzica, strigătura, gestică, mimica.

Prin intermediul jocului din satul de odinioară, în cadrul contextelor de interpretare și transmitere – să ne gândim numai la „instituția” horei – membrii grupului aveau acces la o „școală țărănească” în cadrul căreia erau învățate coduri de bune maniere: cum să te porți în societate, cum să comunici cu semenii, cum să interacționezi. Jocul în sine, actul artistic, ocupa un loc special prin funcțiile importante pe care le avea: premaritală, rituală (apotropaică, de fertilitate, de vindecare), de afirmare socială și individuală, de echilibrare emoțională, de eliberare a energiilor negative, de reintegrare socială, funcție psihologică, de comunicare etc.¹ De multe ori, dragostea era declarată prin invitarea la joc a fetei dragi, iar faptul că tinerii formau o pereche mai multe duminici la rând le indica celorlalți o apropiere a acestora, o apropiere ce uneori ducea la căsătorie. O altă funcție (cea rituală) poate fi găsită în jocul călușarilor, prin care comunitatea era apărată de Iele; unii oameni erau vindecați de boala cauzată de temutele spirite malefice, iar dacă o femeie infertilă atinge sau era atinsă cu falusul de lemn sau cu *iepurele* purtat de mutul călușarilor, în mentalitatea populară exista credința că aceasta devenea fertilă: „Să fie tămăduite și să facă copii. Vătaful și mutul le atinge cu aia (phalusul)”².

În unele regiuni ale țării dansul indica statutul social al performerului. În localitatea Nădlac, de pildă, un interlocutor povestea că în prima jumătate a secolului trecut, în cadrul jocului duminical se puteau distinge săracii de bogați, copiii proprietarilor de sălașe de copiii săraci, slugile proprietarilor. Cei care aveau un statut social superior dansau în zona centrală, pe când ceilalți jucau între ei într-un colț al sălii de joc³.

Jocul poate avea rolul de reintegrare socială și se prezintă ca un proces de echilibrare emoțională și de eliberare a unor energii care stau sub semnul negativului. De exemplu, în cazul ritualului funerar întâlnim două situații speciale de dans: pe de o parte, *Hora de pomană*, prin care familia decedatului marchează ieșirea din perioada de doliu și își reia activitatea socială pe care o avea înainte de

¹ Ioana-Ruxandra Fruntelată, Cristian Mușă (coord.), *Starchiojd. Moștenirea culturală (Partea a II-a). Sărbători, obiceiuri, repertoriu folcloric, tradiții locale reprezentative*, Ploiești, Editura Libertas, 2015, p. 149–151.

² Academia Română, Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”, Ion Ghinoiu (coord.), *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român*, volumul I, Oltenia, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 306.

³ Informații culese în august 2010, de la Ilie Ceoarsă, n. 1919, Nădlac. Acesta a fost slugă la sălaș – locuință construită pe moșiile din afara vetrei satului. Slugile, copiii săraci din comunitate, puteau să participe la o „licitație” în prima zi a anului și se angajau pe un an la sălașele proprietarilor din zonă, în schimbul unor cantități de produse alimentare, haine, mici sume de bani și uneori animale (de regulă un porc pentru Crăciun). O dată pe lună aceștia aveau voie să meargă acasă și dacă se întâmpla să fie joc în sat mergeau la joc integrându-se în grupul social din care făceau parte. Acest separatism făcut în cadrul unei întruniri sociale avea loc probabil prin intervenția conlocuitorilor slovaci care aveau un statut social mai bun decât al românilor.

marele dezechilibru produs de moartea celui drag⁴, iar pe de altă parte întâlnim dansul ca formă de integrare în lumea de dincolo, lumea stămoșilor, prin jocurile de la priveghi – *Chiperul* sau *Chipărușul* din zona Vrancea⁵, considerate de specialiști manifestări importante pentru deslușirea unor acțiuni cu un pronunțat caracter arhaic⁶.

În studiile de etnocoreologie românească (dar și în unele de literatură, istorie, sociologie) întâlnim informații care ajută la conturarea evoluției pe care jocul tradițional a avut-o de-a lungul timpului, multe dintre evenimentele esențiale din viața satului nostru fiind relaționate cu acesta. Jocul, în contextul lui performativ și în comunitățile în care viețuia, apărea ca o practică-simbol care marca începutul, sfârșitul, realizarea a ceva – joc în cadrul familial: la ridicarea căpriorilor sau la aldămaș; la cumetrie; în cadrul nunții: la vedre, la îmbrăcatul miresei, la dezlegarea miresei, după cununie; la priveghi, la încorporare; în cadrul contextelor sociale: claca, șezătoarea, hora satului, sărindar de obște. Observăm jocul ca un instrument de unitate și de cunoaștere a membrilor unei comunități.

PRIVIRE ISTORICĂ

În activitățile de cercetare tindem adeseori să ne concentrăm asupra acelor „timpuri imemorabile”, în sensul că încercăm să scoatem în evidență contextele performative căzute în desuetudine, să căutăm trecutul făurit de bunici sau alți povestitori sau pe cel prezentat nouă în diverse tomuri ori de mass-media. Dar o analiză corectă și completă a dansului nu poate face abstracție de dinamismul și caracteristicile proprii culturii în general. De aceea, în articolul de față ne propunem să prezentăm câteva aspecte contemporane legate de însușirea și transmiterea dansurilor populare pornind de la contextele de odinioară și evoluția lor de-a lungul vremurilor.

Abordăm acest subiect având la bază o lucrare anterioară în care am analizat ocaziile de joc și metodele aplicate de-a lungul timpului pentru însușirea și transmiterea lui, pornind de la cadrul familial, îndreptându-ne spre cel social și finalizând cu cel instituțional⁷.

Considerăm cadrul familial ca o primă „școală” de însușire a mișcărilor, sau cel puțin acel cadru în care fiecare copil a putut vedea cum funcționează și cum se desfășoară un dans. La marile sărbători din an, de pildă la Lăsata secului, sau cu ocazia vreunei logodne sau nunți, în casele țăranilor aveau loc întruniri în timpul

⁴ Anca Giurchescu, Sunni Bloland, *Romanian Traditional Dance (A contextual and structural Approach)*, Wild Flower Press Mill Valley, CA, 1995, p. 25.

⁵ *Ibidem*, p. 24.

⁶ Anca Giurchescu, *Jocurile din Vrancea*, în „Revista de folclor”, anul II, nr. 4, 1957, p. 57.

⁷ Cristian Mușă, *Contexte și metode de transmitere a dansului tradițional în localitatea Starchiojd, județul Prahova*, în „Caietele ASER” *Patrimoniul local și regional – resursă pentru dezvoltarea comunitară*, 12–14 noiembrie 2015, Universitatea de Vest din Timișoara, nr.11/2015, București, Editura Etnologică, 2016, p. 113–117.

căroră se dansa. Odată cu împlinirea vârstei nubile, în trecut 14–15 ani pentru fete și 17–18 ani pentru băieți, tinerii se integrau într-o altă categorie și puteau lua parte la alte contexte (comune de acum), unde jocul era învățat și transmis. După intrarea în horă sau la joc, după cum se spune în Transilvania, Banat și în nordul Moldovei, tinerii puteau să participe direct la toate întrunirile sociale: clacă, șezătoare, nuntă, cumetrie, nedei etc. Aceste aspecte culturale au avut un curs natural până aproape de jumătatea secolului al XIX-lea, când în rândul intelectualilor a avut loc o trezire a „conștiinței naționale”.

Jocul popular a reprezentat mijlocul prin care, la un moment dat, mulți dintre intelectualii români au dorit să dea seama despre o specificitate identitară, despre un caracter național. De aceea, în cadrul unor instituții de cultură sau sub auspiciile unor personalități au fost create jocuri „de laborator” cu substrat identitar, modele ușor recognoscibile, în opinia creatorilor lor, de românism. Spre jumătatea secolului al XIX-lea, pe teritoriul românesc încep să pătrundă diferite jocuri de salon care aveau să înlăture, în cele din urmă, jocurile populare regăsite la un moment dat și în societatea înaltă, clivajul dintre clasele sociale devenind mai pronunțat. Aceste jocuri adoptate proveneau din rândul celor populare străine, dar făureau genuri noi specifice aristocrației sau burgheziei urbane. Cel dintâi dans a fost „valsul”, originar din Germania, după aceea „polca”, din Boemia, „mazurka”, din Polonia, care s-au răspândit în toate saloanele europene din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Aceste dansuri noi au fost înțelese de intelectualii români ca niște amenințări la adresa celor românești, care urmau să fie înlocuite. De aceea George Bariț și Atanasie Marienescu propun crearea unui port național, ca și a unor dansuri naționale care să-i reprezinte atât pe orășeni, cât și pe intelectuali. Aceste idei au fost materializate în octombrie 1848, atunci când Iacob Mureșanu (redactorul „Gazetei Transilvaniei” și directorul Școlii gimnaziale din Brașov), împreună cu profesorul Ștefan Emilian (care a devenit ulterior profesor la Universitatea din Iași) și cu maestrul de dans Kamauf compun un dans național românesc inspirându-se din jocurile hațegane. În urma acestor prelucrări și stilizări a luat naștere jocul *Romana*. Alte acțiuni de acest gen au avut loc ulterior în 1850, când Ștefan Emilian creează un dans de salon, bărbătesc, inspirat din figurile Călușarului exemplificat de Ioan Călușerul și nepotul lui, Simion Țicudeanu, doi călușari din Luna de Arieș, luând astfel naștere jocul *Romanul*. Însă aceste acțiuni s-au dovedit a fi nesemnificative, deoarece jocurile moderne, împrumutate, s-au răspândit pretutindeni, inclusiv în mediile țărănești. Totuși, după toate aceste încercări de impunere a unui dans național, „hora” a rămas jocul comun tuturor românilor „pentru a pecetlui momentul culminant al solemnității, ca dansul cel mai propice pentru a exprima și coeziunea participanților, simbolizând implicit solidaritatea națională”⁸.

⁸ Ovidiu Bîrlea, *Eseu despre dansul popular românesc*, București, Editura Cartea Românească, 1982, p. 166–167.

Luând ca exemplu unele societăți europene de cultură care aveau ca scop principal revigorarea dansurilor populare, încep și la București să apară câteva asociații pentru cultivarea dansului popular, așa cum a fost și Liga Culturală, condusă de Nicolae Iorga și înființată după Primul Război Mondial. Dar nici aceste acțiuni nu au avut succes întrucât majoritatea dansatorilor erau studenți orășeni care nu se identificau cu aceste jocuri țărănești, iar interpretarea lor era nu atât pentru satisfacerea unor nevoi sau trăiri personale, ci mai mult pentru spectatori. Rezultatele erau previzibile deoarece, așa cum arătaseră deja B.P. Hasdeu și Béla Bartók, repunerea pe scenă a ceva ce nu este spontan nu poate prinde viață: „Folclorul nu trebuie imitat, copiat, ci preluat de către creatorul înzestrat pentru a fi mulat în vederea unei noi opere. Folclorul poate trăi numai prin interpretare spontană, caldă. De îndată ce aceasta lipsește, el devine formă goală, seacă, lipsită de vigoare și artă”⁹.

Momentul central al decontextualizării și „scenizării” jocurilor populare, în special al celor interpretate de cetele de călușari, poate fi socotit anul 1934, când comitetul de conducere a expoziției „Munca noastră românească”, organizată de *Liga națională a femeilor române* decide să se țină un spectacol artistic unde să fie prezentate jocuri călușărești. La propunerea lui Constantin Brăiloiu și a lui Harry Brauner a fost aleasă o echipă de călușari din Pădureți, județul Argeș. Din documentele care descriu participarea acestei echipe de călușari la spectacole, observăm că întreaga structură a ritualului, a desfășurării jocurilor, dar și a costumelor populare se schimbă radical pe scenă. Din impresiile notate în data de 19 mai 1934 de Dumitru Ionescu, delegatul județului aflăm următoarele:

„Astăzi, 19 mai, am primit muzicanții și dansatorii noștri (călușarii). Cu aceștia am avut foarte mult de lucru până i-am pus la punct pentru serbările ce urmează să fie mâine 20 mai în arenele expoziției. A trebuit să le caut alte cămăși cu flori. Am rugat pe dl. Mihail Jora, de la Societatea Compozitorilor Români, și împreună am luat de la Regimentul 6 «Mihai Viteazul» 6 căciuli negre în loc de pălării, care nu corespundeau cu dorința comitetului de organizare al expoziției. Am intervenit la comisariatul expoziției și le-am cumpărat 100 clopoței galbeni, iar bete ca să aibă cât mai multe și mai frumoase am împrumutat de la alte pavilioane. Le-am dat drapelul lor la vopsit, completând și alte mărunțișuri care le mai trebuiau. Am făcut și o schimbare în programul lor, suprimând ceva din figurile lor de joc și adăugând altele ca: piramida, oala și mortul, care fără să vreau au stârnit și veselia publicului”¹⁰.

Datorită succesului pe care călușarii l-au avut în acele zile în arenele expoziției, în piețe și în parcul Herăstrău din București, aceștia au fost aleși să reprezinte România cu ocazia unui concurs internațional de dansuri populare organizat la Londra. Pe 15 iulie 1935, echipa de călușari însoțită de Constantin Brăiloiu, Harry Brauner și Romulus Vuia, pleca spre Londra. Călușarii români aveau să participe la cea mai mare competiție a lor pe o scenă pe care s-au urcat

⁹ *Ibidem*, p. 167.

¹⁰ Ion Cruceană, *Primele spectacole pe scenă ale călușarilor din Pădureți – Argeș*, în „Revista de etnografie și folclor”, tomul 24, 1979, p. 112.

42 de echipe de dansatori de pe toate continentele, fiind vizionați de un public de peste 7000 de spectatori. Aceștia au fost unii dintre cei mai apreciați dansatori, primind premiul I cu diplomă, medalia de aur și premii în bani, presa vremii scriind: „Sala a fost cuprinsă de fiori când românii au executat dansul călușarilor. Și cu toate acestea, când încordarea ajungea la paroxism, românii își continuau mișcările fantastice și ritmurile fantastic de complicate într-o plimbare firească, pe când călușarul care singur purta sabie, se desprindea din grup și continua acțiunea (ziarul „Times”)”¹¹. Datorită reprezentării scenice de excepție călușarii au fost solicitați să participe la același concurs și peste patru ani, dar evenimentele politice din acele vremuri au făcut ca acel concurs să nu mai aibă loc.

Urmărind performarea acestor dansatori constatăm că nu doar întreaga desfășurare coregrafică a fost scoasă din contextul original, ci și că, din dorința afirmării spectaculosului și a divertismentului, ritualul a suferit pierderi mari care au dus în final la „descompunerea” totală, cu repercusiuni în contemporaneitate, a ritualului călușului din Pădureți. Astfel de activități scenice, organizate, au luat mai mare amploare începând cu anii '50 ai secolului trecut când, mai întâi sub influență sovietică, iar apoi, în perioada comunistă, sub conducerea lui Nicolae Ceaușescu, au fost create din ce în ce mai mult ansambluri sau grupuri artistice de amatori, așa-ziii „profesioniști” pe care acum îi urmărim pe unele canale de televiziune și care „evoluează” pe scenele din țară. De atunci putem să socotim că a intervenit un al treilea palier de învățare, însușire, a jocului popular, anume acela reglementat instituțional. De asemenea, a avut loc o decontextualizare generală a jocului popular, acesta fiind scos din mediul performativ și din contextele ceremoniale, rituale sau comune ale comunităților rurale. În cadrul instituțiilor de instruire culturală, de orice nivel, de la învățarea și transmiterea tradițională s-a trecut la reorganizarea jocului astfel încât să se potrivească legilor scenice și să satisfacă dorința de divertisment a privitorilor aflați în fața scenei sau a micilor ecrane. Până în anii '90 a fost perioada de glorie a ansamblurilor folclorice, înființate aproape în toate cătunele, satele și orașele țării, chiar și fabricile și uzinele având un ansamblu propriu care participa la spectacolele și concursurile organizate în special sub egida Festivalului Național „Cântarea României”.

Inițial, în cadrul primelor etape de înființare a ansamblurilor, s-au pus în scenă jocurile din repertoriul local, care de obicei erau interpretate în cadrul tuturor contextelor sociale și familiale, comune, pentru ca treptat să se ajungă la „împrumuturi” de jocuri din localitățile învecinate sau chiar create de coregrafi. Această amalgamare a repertoriilor a fost facilitată de activitățile artistice la care grupurile participau în fiecare an. Mai mult, dansatorii erau încurajați în concursuri de creație să-și diversifice repertoriul deoarece, potrivit Ancăi Giurchescu, unele caracteristici ale festivalurilor erau competitivitatea și masivitatea¹². Aproape toți membrii echipelor de dansatori sau conducătorii lor evocă cel puțin un moment în

¹¹ *Ibidem*, p. 114.

¹² Anca Giurchescu, Sunni Bloland, *Romanian Traditional Dance...*, ed. cit., p. 53.

care au luat un premiu sau o decorație la vestitul festival „Cântarea României”, premiu care certifică în opinia acestora calitățile lor artistice sau a repertoriului promovat¹³. Activitățile din cadrul unui ansamblu folcloric, în memoria unei dansatoare din județul Arad erau descrise astfel:

„Am avut o doamnă instructoare... o avut activități, sincer vă spun, pă Valea Murășului mai rar. O fost cunoscut satu' ăsta, o fost cunoscut pă plan, cum să zîc, pă plan local, mai târziu județean cum era regiunea, am ajuns, am fost cu brigada artistică la București, juriu la Palatul Pionierilor, o ales, că no, m-or ales pă mine. Am fost pă litoral de două ori, lucruri cu care io nu m-am mai întâlnit rămânând io acasă care... am fost în Iugoslavia de două ori, am fost înfrățiiți cu un sat Begheiț acolo din Banatu' sârbesc, comuna Torac. Niște activități, sincer vă spun, foarte bogate. Și cu dansurile când meream la Arad atât ce aplauze, uneori aveam emoții îmi venea să lăcrimez. Eram pă generații, erau generații atâta de micuți de grădiniță, urma clasa de la a treia la a patra, de la a cincea, așa, atunșia era tineretu', ăia micuți erau cu costume roșii cu opreg, cu costum așa cu roșu și cu opreg, ăia de la întâia la a patra erau cu costume cu roșu da' cu laț, ăialalți erau cu costume cu negru cu laț, și ăia mai mari erau cu costumele alea de care vă spun eu că păstrez io costumu' ăla cu mânica tablă, cu cătrânță iar cu opreg, cu cărpa și cojoșele așa”¹⁴.

Considerăm că acest tip de manifestări artistice a încurajat îmbogățirea repertoriilor, a programelor artistice, pentru ca în fiecare an să prezinte la concurs un alt program, din ce în ce mai diversificat și mai bogat.

ASPECTE CONTEMPORANE

Un alt factor care a dus la o formă de unificare a multor repertorii de jocuri a fost repartizarea instructorilor de joc în sate străine lor, cărora nu le știau repertoriul. Problema majoră nu este atât amestecul repertoriilor, ci faptul că aceste persoane au împus, în cadrul ansamblurilor respective, fie jocurile din satele lor natale, fie jocurile pe care le-au învățat în perioada de pregătire profesională. În cadrul unei cercetări organizate de Centrul Cultural Județean Arad cu mai mulți ani în urmă, localnicii din unele sate au putut confirma aceste aspecte. Repertoriul satului a fost înlocuit prin intermediul instructorului care a venit în sat, dar și cu ajutorul muzicanților care au împus muzica știută de ei.

Am putut observa aceste transformări în anul 2016, când am fost prezent la un spectacol de muzică și jocuri organizat de Centrul Județean de Cultură Prahova. Participanții au fost membri ai grupurilor folclorice sau ai ansamblurilor folclorice din județ, mai cu seamă de pe Valea Prahovei și Valea Teleajenului. Am avut ocazia să văd mai multe echipe din sate diferite care interpretau aceleași jocuri cu mici diferențe. Atât mișcărilor coregrafice, coregrafia în sine, cât și strigăturile și

¹³ Ioana-Ruxandra Fruntelată, Cristian Mușă (coord.), *Starchiojd. Moștenirea culturală (Partea I). Locuire, ocupații, meșteșuguri*, Ploiești, Editura Libertas, 2014, p. 32–33.

¹⁴ Informații culese pe 29 septembrie 2014 de la Marioara Mănescu, n. 1958, Căpâlnaș, Arad, în timpul unei campanii de culegere a informațiilor despre colindatul cu dube, cercetare condusă de dr. Rodica Colta, Centrul Cultural Județean Arad.

muzica erau aproape identice; această uniformizare reprezintă, în opinia noastră, rezultatul datorat unei generații de instructori care s-a format într-o perioadă în care se puneau în practică unele mișcări standard devenite „un material didactic”, luat ca atare și impus în cadrul ansamblurilor pe care ulterior aceștia le-au „păstorit”.

Însă, de multe ori, aceste jocuri nu au putut pătrunde în repertoriul local, nu au fost acceptate. Dacă în Arad repertoriul satului a fost puternic influențat de cel adus, în localitatea Starchiojd, Prahova, rezultatul este cu totul diferit. Comunitatea a păstrat un repertoriu interpretat la toate ocaziile „dansante” (chiar dacă multe dintre jocuri au dispărut), motivul fiind și că la ansamblul din sat a activat doar un mic număr de persoane. La o întrunire socială totul decurge natural, iar cei câțiva „profesioniști” nu pot să impună figurile coregrafice cunoscute numai de ei. Încă se observă aceste aspecte la nunțile din Starchiojd. De multe ori, la nuntă, se adună laolaltă mai mulți membri ai ansamblului folcloric care încep să execute figurile lor de dans, dar în grupul lor încep să intre celelalte persoane prezente, astfel încât „profesioniștii” devin minoritari, iar mișcărilor lor se pierd în mulțimea celor locale, moștenite.

Cunoscând contextele și metodele de însușire, interpretare și transmitere a jocului popular în anii trecuți, este important să ne îndreptăm atenția spre actualele contexte și rolurile lor. Atât în mediul urban, cât și în cel rural, rolul principal în promovarea tipurilor de dans revine caselor de cultură, căminelor culturale, diverselor școli de dans ori școli care au în programă ore speciale dedicate acestei activități. Mai departe prezentăm două evenimente la care am luat parte în anii 2016



Foto 1: Lecție de dans în cadrul Colocviului „Coregrafia dansului popular astăzi”, Bușteni, Prahova, 2017 (foto din arhiva Centrului Județean de Cultură Prahova).

și 2017 și pe care le privim ca două căi diferite de însușire și transmitere a jocului tradițional în contemporaneitate. În primul rând este vorba despre Colocviul „Coregrafia dansului popular astăzi”, ținut anual la Bușteni, Prahova, eveniment în cadrul căruia coregafi, conducători ai diferitelor ansambluri din țară, predau altor coregafi ceea ce ei știu, cu scopul repunerii în scenă de fiecare dintre cursanți.

În al doilea rând (și pe alt palier de transmitere și însușire) se situează tabăra de joc tradițional „ALT+TAB+JOC (o ALTfel de TABără de JOC)”, organizată pentru prima dată în anul 2017 în cadrul Muzeului Etnografic „Romulus Vuia” din Cluj-Napoca, proiect inițiat și coordonat de etnocoreologul Silvestru Petac. În cadrul acestei tabere cursanții au avut ocazia să învețe jocuri de la dansatori veniți din diferite sate, însoțiți și de muzicanții locului. Vedem, așadar, două metode diferite de transmitere a jocului tradițional: în cadrul colocviilor de la Bușteni s-a pus accent pe transmiterea jocurilor pentru scenă, care să se potrivească legilor scenice, pe când tabăra de la Cluj s-a îndreptat spre crearea unor contexte asemănătoare cu cele din satul de odinioară, interpretarea naturală a jocului cu muzica și strigăturile lui.



Foto 2: Imagine de la tabăra de joc tradițional „ALT+TAB+JOC (o ALTfel de TABără de JOC)” Cluj, 2017 (foto Cristian Mușă).

În aceste situații există atât puncte tari, cât și puncte slabe care pot influența transmiterea corectă a jocurilor. În cazul colocviilor de la Bușteni putem să vorbim despre un risc de uniformizare a lor, ceea ce se întâmplă și la spectacolele sau concursurile difuzate pe posturile TV. Acolo, toți coregrafii au învățat jocuri din mai multe zone ale țării, primind la final un DVD cu toate lecțiile. Jocurile au fost puse în scenă de aceștia în cadrul ansamblurilor lor din țară. În această situație jocurile respective își pot pierde definitiv originea, pot deveni simple jocuri naționale. Dansul își pierde identitatea, pe care fiecare trebuie să o afișeze (ne referim aici la actanți, timp, spațiu, recuzită, funcție etc.).

Pe de altă parte, tabăra de la Cluj a încercat să introducă cursanții în lumea de unde jocul și muzica au fost desprinse. Profesorii au fost ei înșiși jucăuși din satele respective, iar muzica a fost asigurată tot de muzicanți de-ai locului. Astfel, jocul, strigăturile, muzica, au putut fi înțelese corect de cursanți. Până într-un anumit punct s-a putut recrea o imagine a unei întruniri sociale de odinioară – dar și în această situație ne putem confrunta cu puncte slabe, în sensul că jocurile, chiar dacă sunt aduse din satele lor de către oameni de-ai locului, pot fi preluate și transmise fără informațiile care ar trebui să însoțească întotdeauna dansurile (în cazul în care cursanții sunt interesați doar de mișcare și suport muzical). Într-o oarecare măsură, în amândouă situațiile se pot pierde libertatea de interpretare, variabilitatea, naturalețea de care se bucura jocul din mediul lui de viață.

Dacă în trecut jocurile tradiționale românești au fost strâns legate de evenimentele care aveau loc în sânul comunității cu anumite ocazii, având niște funcții clare, bine determinate și (re)cunoscute de membrii comunității, în contemporaneitate (odată cu transpunerea pe scenă), acestea și-au pierdut acele rosturi, căpătând în schimb alte semnificații care pot ține de noul context, interpreți, spațiu etc. Duse pe scenă, jocurile populare, sau contextele pe care anumiți regizori au încercat să le redea, au căpătat alte funcții ori s-au axat doar pe unele care de altfel erau vii și în cadrul genuin, cum sunt, de pildă, funcția spectaculară și cea de divertisment. Problema principală cu care se confruntă jocul popular în cazul nostru nu este aceea că a fost extras din mediul lui natural, originar, ci aceea că a fost dezgolit de sens și prezentat de foarte multe ori fragmentat, pe părți. Extragerea dansurilor din mediile lor naturale a dus la simplificarea lor din toate punctele de vedere: funcție, formă, ținută, nerespectându-se ceea ce etnecoreologul Andrei Bucșan sugera pentru acțiuni de acest gen – cercetătorul pledea pentru culegerea dansurilor de către coregrafii care conduceau anumite ansambluri folclorice, dar acestea să fie însoțite de informații suplimentare, iar coregrafii să fie cât se poate de buni cunoscători ai zonelor¹⁵.

În prezent contextele de învățare se pot împărți tot după cele trei paliere: familial, social-ceremonial și instituțional, însă, acum, în mediul rural, nunta a

¹⁵ Andrei Bucșan, *Unele sugestii pentru punerea în scenă a dansului popular (I)*, în „Revista de etnografie și folclor”, tomul 19, 1974, nr. 1, p. 28.

rămas una dintre cele mai comune și importante ocazii de învățare și transmitere. O altă ocazie este ceea ce numim astăzi „Ziua satului”, o formă a „Hramului satului” de odinioară, prilej în care se pot transmite dansurile tradiționale, în paralel cu cele redactate de artiștii de pe scenă – bineînțeles toate dansurile vor fi în concordanță cu muzica oferită de artiștii invitați.

Dacă ne referim la mediul urban, jocurile populare viețuiesc doar prin intermediul programelor artistice ale ansamblurilor folclorice sau prin școlile de dans care oferă o alternativă de relaxare și destindere a orașenilor. Pe de altă parte jocurile difuzate în cadrul unor emisiuni de folclor reprezintă tot o formă de comercializare, o uniformizare și sursă de inspirație pentru grupurile folclorice sau ansamblurile din întreaga țară¹⁶.

Putem socoti acest început al secolului al XXI-lea ca pe o perioadă a redescoperirii, readoptării și reacceptării simbolurilor culturale, ca o încercare de revenire la tradiție. În acest sens, diferitele personalități și comunități care își „vor înapoi” valorile și identitatea se îndreaptă spre acțiuni culturale de revitalizare, prin proiecte care își propun să readucă la viață anumite obiceiuri, meșteșuguri, ritualuri etc. În cele din urmă, în cazul dispariției unor fapte folclorice, comunitățile le pot „reînvia”, în anumite condiții, care să țină seama de formele originale, genuine. Aceste acțiuni pot fi importante și interesante atât pentru comunități, cât și pentru domeniile științifice care au în vedere studierea dinamicii anumitor fenomene culturale. Pe de o parte, aceste acțiuni pot fi inițiate de însăși comunitatea care dorește acest lucru și care își cunoaște valorile patrimoniale locale prin intermediul bătrânilor satului (care pot transfera către generațiile tinere anumite învățăminte) sau, pe de altă parte, pot fi organizate „la cerere”, cu sprijinul acordat de specialiștii domeniilor etnologice care, prin cercetări amănunțite de teren și de bibliotecă, pot fi sfătuitoarii comunității, reușesc „reclădirea” și articularea coerentă, reactualizată, a tradițiilor. Însă, într-o comunitate modernă, în care indivizii trăiesc după alte principii și alte reguli, oarecum îndepărtate de sistemul cutumiar tradițional, acțiunea de readucere la viață a elementelor culturale de odinioară riscă să ia înfățișarea unui simplu spectacol artistic. De asemenea, mai există și riscul ca unii dintre membrii comunității să nu înțeleagă și să nu se regăsească în ceea ce se dorește a fi repus în circulație de către o parte a comunității sau de alte persoane din afara ei. Așa cum sublinia Mihai Pop, oamenii lasă în urmă sau ascund în anumite unghere ale memoriei anumite fapte sau acțiuni care nu-i mai reprezintă, de care nu mai au nevoie deoarece există o dinamică a folclorului care se adaptează constant vremurilor moderne:

„Fiecare epocă are, deci, folclorul ei, compus din bunuri tradiționale pe care le receptează și le transformă la nivelul său, și din creațiile noi. În orice epocă, folclorul este creația poporului

¹⁶ Subiectul va fi aprofundat, împreună cu CS II dr. Constantin Secară, în proiectul intitulat *Studierea influențelor determinate de mass-media în dinamica fenomenului folcloric actual*, care face parte din Planul de cercetare al Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, Programul II, Proiect nr. 2.

muncitor, expresia idealurilor lui, a năzuințelor lui spre mai bine¹⁷. Astfel, comunitățile rurale pot funcționa după idealuri noi, reprezentative vremurilor pe care le trăiesc: „Alături de bunurile autentice tradiționale, putem avea autentice, creații noi în spiritul tradiției și astăzi, nu mai puțin autentice, creații noi care folosesc, și mijloacele de realizare ale literaturii sau muzicii culte. Alături de obiceiuri care mai păstrează vădite urme magice, fapte de folclor autentice pentru epocile trecute, interesante pentru studiul istoric al folclorului, avem obiceiuri spectaculare de astăzi ce au trecut prin procesul de demagizare și care sînt caracteristice, folclorului contemporan, prin urmare, autentice pentru vremea noastră¹⁸”.

În perioada 2013–2015 am participat la două evenimente (aplicând metoda observației directe): unul aparent reintrat în comunitate (și acceptat de aceasta) cu aproximativ cinci ani în urmă, în 2008, iar celălalt încadrat în categoria de „revival”. În cazul primei cercetări, condusă de etnocozeologul Silvestru Petac, este vorba despre un demers pornit din interiorul comunității, de a readuce la viață obiceiul colindatului cu dube, cu toate momentele pe care acesta le implica și în trecut: colindatul, jocul gazdei, mulțumita colacului. Dorința de a repune în circulație acest obicei a luat naștere în urma poveștilor pe care bătrânii satului le relateau despre colindatul din vremea lor. Inițiativa a fost luată de câțiva tineri care au procedat conform primei situații expuse de noi; ei au mers la bătrânii satului, au învățat colindele, muzicanții au învățat melodiile de joc de la alți muzicanți bătrâni, și-au reconstruit dubele, au învățat strigăturile și bătăile pe dubă: „Asta este al cincilea an când merg cu dubele. Acum douăzeci de ani s-a mers ultima dată și eu și cu încă vreo șapte prieteni, acu’ cinci ani ne-am hotărât să reinviem tradiția, am umblat pe la bătrânii din sat care mai știau colinzile, am făcut dube cu ajutorul domnului primar care ne-a susținut și care și acum ne susține. De la bătrâni am învățat și strigăturile¹⁹”. Considerăm că aceasta reprezintă o inițiativă importantă pentru autocunoaștere și pentru identitatea locală, ca o acțiune de tip „revival” care, chiar dacă în timp își poate dovedi fragilitatea, deocamdată a reintrat în practicile ceremoniale de la Crăciun, iar comunitatea pare să se identifice prin acest obicei.

În cazul celei de-a doua cercetări, efectuate împreună cu Ion Șerban (specialist imagine) și Carmen Șerban (cercetător științific), am luat parte la o încercare de revitalizare a jocului din Săpânța, Maramureș. Evenimentul a fost organizat de Peter Hurley, un străin adoptat de săpânțeni; nu cunoaștem dacă intenția lui a fost să creeze o reconstituire a jocului duminical și a hramului satului sau a atribuit această denumire unui eveniment comercial, la care au participat interpreți profesioniști și ansambluri folclorice. Pe scenă s-au succedat diferite grupuri folclorice, din împrejurimi și din țară, care au interpretat atât muzică de joc, cât și muzică vocală (de tipul horei în grumaz sau cântece rituale de nuntă). De asemenea, scena a găzduit și grupuri care promovau un așa-zis „divertiment

¹⁷ Mihai Pop, *Îndreptar pentru culegerea folclorului*, București, Comitetul de Stat pentru Cultură și Artă, Casa Centrală a Creației Populare, 1967, p. 24–25.

¹⁸ *Ibidem*, p. 26.

¹⁹ Informații culese de la Paul Vasile Cioară, 30 ani, Șoimuș, Hunedoara, 24 decembrie, 2013, în timpul cercetării menționate.

țărănesc”, prin care erau reinterpretate mesajele inscripționate pe crucile din „Cimitirul vesel”, completate cu momente rituale din cadrul ceremonialului nupțial. Organizatorul străin nu a înțeles probabil că termenul „revival” nu se referă la organizarea unui spectacol, ci la readucerea la viață a unor practici și fenomene de cultură tradițională, dispărute din repertoriul curent al comunităților.



Foto 3: Scenă de la evenimentul intitulat „La umbra marelui fus – ia-ți mândruța de mijloc și hai în Săpânța la joc”, Săpânța, Maramureș, 2015 (foto Ion Șerban – A.I.E.F.).

În concluzie, prin expunerea acestor situații contemporane, considerăm că, în prezent, din cele trei modalități de însușire și transmitere ale jocului popular (în cadrele: familial, social și instituțional), ponderea cea mai importantă este acordată metodelor și practicilor (formale și informale) oferite de anumite instituții.

În acest context, instituțiile culturale au un rol important în însușirea și transmiterea dansurilor populare; în cazul modificărilor sau dispariției repertoriului coregrafic, la nivelul comunităților, soluția oferită de „revival” poate fi valabilă doar în situația în care comunitatea este de acord să recunoască, să interpreteze și să transmită mai departe acele bunuri culturale.

FENOMENUL DANSULUI POPULAR ÎN FORMULE FILMICE

DUMITRU OLĂRESCU

The Phenomenon of Folk Dance in Film Formulas

Romanian folk dance is a complex audio-visual show of a fabulous splendour. A dense performance in various connotations and ancestral traditions, the folk dance is directed by the times, and by the great Anonymous Choreographers, who managed to bring out for the world's sight rhythms coming from the beating of the heart, the aspirations of our ancestors' soul in order to become plastic arabesques of movements and gestures without analogue in the world.

The dancer is a metaphor with multiple meanings. He releases unpredictable connections of rhythms and transformations of states of self out of his depths. A part of this richness, in all its audio-visual scope, is fixed or interpreted in several non-fiction ethnographic films by Romanian filmmakers, such as *Ritmuri potrivite* [Proper Rhythms] directed by Mirel Ilieșiu, *Dansuri românești* [Romanian Dances] and *Obiceiul primei hore* [The habit of the first hora] directed by Ion Bostan, *Călușul* [The horse] signed by Laurențiu Damian, etc.

This phenomenon also interested the Moldovan filmmakers: Emil Loteanu (*Măria sa Hora* [Its Highness Hora], *Ecoul văii fierbinți* [The Echo of the Hot Valley]), Gheorghe Voda (*Nunta* [The Wedding Party]), Vlad Ioviță (*Dansuri de toamnă* [Autumn Dances]), Andrei Buruiană (*Jocul* [The Dance], *La Horă* [At the Hora]), and others.

These films convince us of the artistic and aesthetic possibilities of the cinematic language, which assimilates choreographic works, giving them a new life in the ethnographic film with the purpose of researching, valorising and preserving the image of the folk dance phenomenon.

Keywords: *folk dance, audio-visual performance, ethnographic film, cinematic language, ethnocide*

Cuvinte-cheie: *dans popular, spectacol audiovizual, film etnografic, limbaj cinematografic, etnocid*

În prezent arta cinematografică de nonficțiune, grație tehnicilor și tehnologiilor performante, a devenit cea mai complexă și mai profundă modalitate de exprimare audiovizuală a realității. De aceea o mare parte a culturii, inclusiv patrimoniul etnografic și etnologic, toate genurile de artă populară vor supraviețui și datorită cinematografeiei și formatelor sale moderne, precum televiziunea, internetul și alte „derivate”, ce dispun de mari posibilități de fixare, de stocare și de conservare a imaginii întregului univers spiritual al civilizației umane.

Spre exemplu, filmul care studiază fenomenele etnografice, precum dansul popular, prin cele două componente de bază, imaginea și coloana sonoră, și-a creat

posibilitatea de a surprinde complexitatea audiovizuală a acestor fenomene, dramaturgia lor, ținuta neobișnuită a protagoniștilor, cromatica și factura costumelor și a recuzitei și multe alte elemente, pe care filmul e în stare să le fixeze plinar, în toată integritatea lor. În acest caz, procesul psihic de participare îi creează spectatorului de film documentar senzația ubicuității, trăirii unei realități, a unei lumi aparte, a unei lumi mitologice, atunci când e vorba de tradiții, obiceiuri și ritualuri. Atunci când omul se află în niște stări deosebite ca, spre exemplu, în iureșul unui dans popular.

Cercetătorii consideră că „dansul originar este o formă de existență a societăților primitive, o formă de expresie poate prelingvistică a sufletului primitiv, care își etalează prin mișcări ritmice ale corpului, picioarelor, brațelor și capului sentimentele și senzațiile sau impulsurile esențiale”¹.

În viziunea lui Mircea Eliade acest fenomen se profilează mai profund: „dansul, arta, magia mărturisesc din atâtea unghiuri diferite instinctul fundamental și ursit al firii omenesci: ieșirea din sine, contopirea cu altul, fuga de singurătate, avântul către o libertate perfectă în libertatea celuiilalt. [...] Dansul este, înainte de orice, participare; adică renunțare la economia personală și, mai ales, la fizica individuală. Reprezintă o ieșire din sine, o transcendere – întrucât mișcările omului se cosmizează, libertatea lui anarhică se predă unei libertăți mai ample, mai ritmice, exterioare lui”². Astfel, în dans corpul omului devine un instrument de expresie, îndeplinind funcția narativă prin exteriorizarea unor mișcări, gesturi și chiar prin unele simboluri, generându-se o deosebită stare psihologică.

Cineastul și teoreticianul de film Sorin Ilieșiu, ocupându-se în mod special de cercetarea narativității imaginii de film, evidențiază funcția narativă a corpului omenesc abordată anterior de către esteticianul și psihologul german Rudolf Arnheim. Acesta susține mai întâi opinia coregrafului francez François Delsarte potrivit căruia fiecare parte a corpului omenesc, în calitatea sa de instrument de expresie, se împarte în trei zone: „În cazul brațului, porțiunea superioară masivă este fizică, iar antebrațul – spiritual-emoțional, pe când mâna este mintală. La picior, coapsa este fizică, gamba spiritual-emoțională, iar laba – mintală. Apoi, în continuare, el elaborează o teză importantă pentru filmul dedicat dansului, afirmând că „această descriere îmbină ceea ce știm despre funcțiile mintale și fizice și despre situarea lor în corp cu simbolismul spontan al corpului ca imagine vizuală”³.

În contemplarea opiniilor lui Rudolf Arnheim, exegetul român Sorin Ilieșiu va remarca faptul că „datorită respectivei capacități de expresie, sugestie și reprezentare a corpului omenesc, acesta devine mesagerul vizual al tendințelor antropocentrizante [...], corpul omenesc este „actorul” optim al povestirilor ancestrale

¹ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Albatros, 1995, p. 138.

² Mircea Eliade, *Solilocvii*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 47.

³ Sorin Ilieșiu, *Narativitatea imaginii de film*, Iași: Editura Junimea, 2012, p. 147. Citat după: Rudolf Arnheim, *Arta și percepția vizuală. O psihologie a văzului creator*, Iași, Editura Polirom, 2011, p. 388.

sau moderne, al narațiunilor care întotdeauna, în mod direct sau indirect, sunt antropocentrice”⁴.

Reieșind din mai multe exemple de filme dedicate fenomenului coregrafiei populare, supuse unor analize aprofundate, aceste coordonate l-au determinat pe Sorin Ilieșiu să afirme că „funcția narativă a corpului omenesc este cea mai ofertantă, cea mai complexă, mai rafinată, emoționantă, eficace [...], cea mai simplă, cea mai directă și nu în ultimul rând, cea mai dorită de către spectator, în care acesta se regăsește și se identifică, se defulează și se dublează. Funcția narativă a imaginii vizuale a corpului omenesc este cea mai importantă ca potențial de comunicare al tuturor atributelor înșiruite-neexhaustiv mai sus”⁵. Toate acestea îi atenționează pe cinești, în mod special pe operatorii de film, spre o fixare firească a măiestriei dansatorului, evitând posibilele denaturări ale imaginii acestuia efectuate prin optica, viteza sau mișcarea camerei de filmat.

Unele dintre opiniile exegeților, expuse mai sus, pot fi sesizate în filmele dedicate dansului popular, create în diverse timpuri de către cineștii români: *Ritmuri potrivite* (1964) al regizorului Mirel Ilieșiu (autor care în 1969 a primit și premiul *Palme d'or* pentru poemul său cinematografic *Cântecele Renașterii*, prima și cea mai prestigioasă distincție acordată cinematografiei naționale pentru un film etnofolcloric); *Dansuri românești* (1956) și *Obiceiul primei hore* (1968) al regizoarei Paula Popescu Doreanu; *Nunta pe Valea Carășovei* (1983), semnat de regizorul Slavomir Popovici; *Călușul* (2002) al regizorului Laurențiu Damian ș.a.

Filmele dedicate fenomenului coregrafiei populare, ca și toate filmele etnografice, se deosebesc prin spectrul lor polifuncțional. Spre exemplu, la confluența artei cu etalarea unor momente care ilustrează procesele de instruire, se evidențiază filmul *Dansuri de toamnă* (regia Vlad Ioviță). Imaginile ne prezintă cum bătrânii hangași dansează împreună cu tinerii, dezvăluindu-le acestora mișcările de taină ale unor figuri ale dansului strămoșesc *Hangul de la Coteala*. Acest neobișnuit „Masterclass”, venit de pe ecran cu mută măiestrie și gingășie, are filosofia sa, ce invită spectatorul la meditație, îndemnându-l și să pătrundă în tainele acelor mișcări, acelor gesturi simple, dar atât de firești...

În această categorie de filme pot fi incluse și peliculele: *Obiceiul primei hore*, *Nunta de pe Valea Carășovei*, *Călușul*, *Ecoul văii fierbinți*, *Vine nunta* ș.a.

Filmul, prin tot arsenalul limbajului său cinematografic, ne demonstrează că dansul e o mișcare, un vârtej în afara tuturor lucrurilor, în afara lumii, amintindu-ne de ideile poetului Paul Valéry, despre care se spune că a fost și un bun dansator, care definea dansul astfel: „Este o artă fundamentală, așa cum universalitatea, antichitatea sa memorabilă, practicările lui solemne, ideile și reflecțiile pe care le-a generat din toate timpurile – o sugerează sau o demonstrează. Pentru că dansul este o artă dedusă din viața însăși, pentru că nu este altceva decât acțiunea ansamblului corpului omenesc; dar acțiune transpusă într-o lume, într-un fel de spațiu-timp care

⁴ Sorin Ilieșiu, *op. cit.*, p. 147.

⁵ *Ibidem*, p. 148.

nu este întru totul identic cu cel al vieții practice”⁶. Lumea dansului e o lume aparte, poate, o metalume, cu un metalimbaj al său, care nu e dat tuturor. E ceva dincolo de lume. Omul în dans e un alt om. Devine mai sincer, mai deschis la suflet. Iradiază din interior energia sufletului. Omul care dansează e o metaforă. E o dulce „flacăra dansândă”. Emite din profunzimea sale imprezvizibile înlanțuiri de mișcări și transformări de stări ale sinelui, ignorând totul din jurul său.

Evoluția limbajului cinematografic ne-a convins că astăzi filmul dispune de mari posibilități de a reda în toată complexitatea sa acel miracol de iscusite țesături și arabescuri de mișcări, atunci când dansatorul devine o „scriitură corporală”. Un poem dezbrăcat de orice unelte. Dansatorul, ca și actorul, este mereu singur în fața artei sale, dezlănțuindu-și poeticul său instinct – dansul.

Aceste gânduri mă duc și la timpurile când dansul avea o funcție sacră. Prin dans, omul dialoga cu Dumnezeu, cu natura și cu semenii săi. Dintr-o formă de comunicare – poate, cea mai frumoasă – dansul devine una dintre primele forme de artă, un component important al culturii multor civilizații. Apoi, dansul a fost asimilat de alte arte, inclusiv de arta cinematografică, care, grație multiplelor semnificații ale dansului, l-a utilizat cel mai frecvent în calitate de element dramaturgic sau chiar în calitate de ambianțe sugestive predestinate desfășurării integrale a narațiunii cinematografice.

Filmografia internațională cunoaște multe cazuri când cineaștii, dorind să intensifice starea poetică, să abandoneze discursivul și să exprime plastic ceva important, au apelat la grația și armonia coregrafiei, prin care corpul omenesc e chemat să „spună” fie niște adevăruri ale sufletului, fie o dramă sau un poem de dragoste. Dansul – un spectacol dinamic și dens în conotații – sintetizează organic, pe de o parte, figuri și elemente din ritualuri și tradiții ancestrale, iar pe de alta potențează acele porniri instinctive (uneori ușor erotice) și spirituale, sedimentate în adâncurile subconștientului uman, declanșate într-o anumită stare și exteriorizate prin plastica corpului, prin măiestria coregrafică și actoricească. Legile dansului, ca și cele ale cântecului, se află în inima interpretului și de aceea ele sunt irepetabile, inconfundabile și exacte ca mesaj. Astfel, dansul și actul coregrafic, plasate în structurile filmice, pot fi un catalizator cu potențiale calități psihologice, plastice și dramaturgice. Capacitatea muzicii și a dansului de a sintetiza și de a reda spectaculos stări și trăiri dintre cele mai profunde a cointerestat mulți cineaști. Să ne amintim de acel impresionant *flamenco* dansat de o tânără în filmul *Oglinda* al lui Andrei Tarkovski, care reușește să contrapună acelor mișcări grațioase și pasionale întreaga tragedie a emigranților spanioli, drama acestui popor. Și Luchino Visconti ajunge la punctul culminant în filmul său *Ghepardul* prin dansul acordat de către bătrânul duce norei sale iubite. Dragostea izbucnește în timpul acelui vals și ducele – actorul Burt Lancaster – prin gest, dans și privire reușește să dezvăluie ceea ce prin cuvinte n-ar fi reușit niciodată. Să ne amintim de importanța dansului din toate

⁶ Paul Valéry, *Poezii. Dialoguri. Poetică și estetică*, București, Editura Univers, 1989, p. 667.

cele șapte filme create pe baza romanului *Ana Karenina* al lui Lev Tolstoi de către diferiți regizori din lume. Diverse interpretări, atitudini, stiluri, dar de balul Anei Karenina nu s-a dezis niciun regizor. În toate aceste variante de filme el este în centru și e foarte important. Regizorul Carlos Saura declanșează printr-o coregrafie de o expresivitate uimitoare întreaga dramă *Carmen* de Bizet. Poeticul unor filme remarcabile ca *Farmecul discret al burgheziei* (Luis Buñuel), *Și caii se împușcă, nu-i așa?* (Sidney Pollack), *Maica Ioana a îngerilor* (Jerzy Kawalerowicz) ș.a. evoluează prin universul coregrafiei. Să ne amintim de celebrele filme: *Cabaret* al vestitului regizor și coregraf Bob Fosse, *Balul* lui Ettore Scola sau *Ciuleandra* regizorului Sergiu Nicolaescu. În aceste filme dansul este o obsesie, devine un simbol al forței de regenerare, energie interioară, dinamism și mare frumusețe.

De menționat că problemele care țin de evoluția etnografiei, etnologiei și antropologiei poporului român din Republica Moldova au un conținut foarte complicat, fiind timp îndelungat falsificate, denaturate, neglijate de către forțele imperiului rus și, ulterior, ale celui sovietic, care avea anumite interese în minimalizarea culturii autohtone.

S-a demonstrat că „după anexarea Basarabiei la Rusia țaristă din 1812 și la URSS din 1944–1945, clasa politică rusă a promovat o politică imperialistă, de rusificare, colonizare a Basarabiei, a atacat frontal, masiv și foarte dur cele mai sensibile probleme ale românilor basarabeni, inclusiv etnografia, istoria, cultura, formarea poporului român, procesele etnosociale și etnopolitice, habitatul românilor basarabeni, tradițiile, îmbrăcămintea, obiceiurile, folclorul și modul lor de viață. Scopul acestor falsificări și denaturări este de a forma un nou popor – „poporul moldovenesc”, „națiunea moldovenească”, „limba moldovenească” –, de a împărți poporul român în moldoveni și români, transnistreni și ardeleni, pentru ca în așa mod e mai ușor să fie dominați”⁷.

Este imposibil ca toate acestea să nu se răsfrângă și asupra artei și culturii noastre, inclusiv asupra filmului etnografic.

Conform ideologiei ipocrite a regimului totalitar, despre păstrarea identității naționale, la toate studiourile din republicile sovietice se lansau și filme cu tematică etnografică și etnofolclorică. Și la studioul „Moldova-film” au fost lansate filme cu caracter etnografic, dar ideologii regimului extrăgeau din ele tocmai unele dintre cele mai importante și mai frumoase elemente, sub diverse pretexte: fie că sunt românești, arhaice, religioase sau alte motive puerile, ca de exemplu „în satul meu așa ceva nu există”. După astfel de ingerințe filmele rămâneau ciopârțite, adesea văduvite de semnele noastre ancestrale. Dar unele erau chiar interzise, așa cum s-a întâmplat cu pelicula intitulată *De sărbători (Malanca)* a regizorului Vlad Ioviță sau cu filmul *Pe căile talentului* al lui Anatol Codru ș.a.

În acei ani cenzura ideologică sub drapelul internaționalismului declanșase un etnocid neașteptat. (În concepția antropologului francez P. Clusters „genocid și

⁷ Anton Moraru, *Etnografia națională românească în contextul politicii totalitare comuniste*, în „Literatura și arta”, 6 iunie, 2013, p. 3.

etnocid înseamnă ambele distrugerea celuilalt. [...] Etnocidul este o distrugere culturală a ființelor: el desemnează procesul prin care se încearcă smulgerea grupurilor din cultura lor de origine. [...] Etnocidul este deci distrugerea sistematică a modurilor de viață și de gândire a indivizilor diferiți de cei care conduc compania de distrugere. Genocidul asasinează corpul oamenilor, etnocidul le asasinează spiritul. Și într-un caz, și în celălalt, este vorba tot de moarte, dar de o moarte diferită [...]”⁸.)

Și totuși, în pofida acelor condiții, cineaștii noștri au creat o serie de filme dedicate dansului popular, care și astăzi prezintă interes: *Măria sa Hora, Ecoul văii fierbinți*, ale regizorului Emil Loteanu; *Nunta*, al regizorului Gheorghe Vodă; *Dansuri de toamnă*, al cineaștului Vlad Ioviță; *Duminica sufletului*, al lui Dumitru Fusu; *La horă, Joc, Vine nunta*, semnate de regizorul Andrei Buruiană.

Un semnificativ episod, cu o mare întindere în economia generală a peliculei, dedicat dansului popular (*Hora de la Slobozia Mare*) este inclus în lungmetrajul *Vremuri de a trăi*. Aici, cineaștii Vlad Druc și Iulian Florea au fixat pe pelicula de cinema o dezlănțuire totală a celor mai diverse și mai plastice figuri, gesturi și, desigur, strigături, toate acestea înălțându-se într-un grandios spectacol, conținând câte ceva din puținul ce ne-a mai rămas.

Încă la 1760 francezul Jean Georges Noverre, un mare cunoscător al dansului, menționa: „Deși împarte cu cele mai bune drame avantajul de a provoca interesul, de a emoționa și de a captiva spectatorul prin farmecul iluziei perfecte, nimeni n-a bănuțit că dansul se poate adresa și sufletului”⁹.

Concomitent cu evoluția fenomenului coregrafic această opinie a devenit o axiomă caracteristică, mai ales, dansului popular, care adesea se susține cu precădere pe energia interioară a interpreților. Pe lângă aceasta se mai adaugă și moștenirea spirituală, codată în gesturi, figuri, mișcări, apoi și caracterul dinamic, spectaculos al dansului – factori ce au determinat multiplele și variatele abordări ale acestui fenomen de către mulți cineaști ai lumii și în toate genurile artei cinematografice.

Criticul de artă francez Élie Faure face o paralelă între film și dans, cărora le este omogenă aceeași misiune de a jonționa plastica cu muzica prin miracolul ritmului concomitent vizibil și audibil. Apoi, după ce constată că „artele nu se șterg din memoriile noastre, dar ritmul și mișcarea dansului se pierd în uitare odată cu însăși existența dansatorului”¹⁰, se întreabă retoric: „Cine știe dacă nu cinematograful, perpetuând dansul sub ochii generațiilor și, mai ales, găsind în propriile lui resurse mijlocul de a precipita în durată drama mișcătoare a formei, nu este dorit să

⁸ P. Clusters, *De l'ethnocide*, în: „Recherches d'anthrologie politique”, Paris, Seuil, 1980, p. 45. Citat din Marie-Odile Gérard, Olivier Leservoirsier, Richard Pottier, *Noțiunile-cheie ale etnologiei*, Iași, Editura Polirom, 2001, p. 81.

⁹ J-G. Noverre, *Scrisori despre dans și balet*, trad. de Ion Ianegic, București, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din Republica Socialistă România, 1967, p. 76.

¹⁰ Élie Faure, *Funcțiile cinematografului*, traducere din limba franceză de Ion Caraion, București, Editura Meridiane, 1971, p. 20.

le restituie demnitatea celor mai complete dintre artele plastice, care încorporează în ritmul lor toate mijloacele de expresie ale tragediei spirituale ce și-o împărțeau până acum arhitectura, sculptura, pictura și muzica?”¹¹ Astfel, criticul francez evidențiază funcția de salvagardare prin film a artelor, în mod special a operelor coregrafice. Prin această funcție se caracterizează și filmele: *Dansuri românești* (regie Ion Bostan), *Căluțul* (regie Laurențiu Damian), *Ecoul văii fierbinți* (regie Emil Lotenu), *Dansuri de toamnă* (regie Vlad Ioviță), *Jocul*, *Vine nunta* (regie Andrei Buruiană), *Duminica sufletului* (regie Dumitru Fusu) ș.a.

În 1959, tânărul regizor Emil Loteanu debutează în arta filmului de nonficțiune cu documentarul *Măria sa Hora*. Subiectul investigațiilor cinematografice devine cunoscutul dans „Hora”, considerat „cel mai complex și mai semnificativ rit ce ține de cultul solar. Pentru noi hora reprezintă factorul de permanență al culturii române în neconținut proces de evoluție, din preistorie până astăzi, deoarece conținutul horei se răsfrânge în toate planurile și direcțiile de activitate culturală, de la riturile magico-mitologice până la filosofia populară”¹².

Astfel confirma mitologul Romulus Vulcănescu, menționând amploarea fenomenului horal în universul spiritual al neamului nostru. De aceea, regizorul, pentru a demonstra substratul mitologic, vechimea și multiplele semnificații ale acestui dans, pentru a exprima cât mai profund mesajele codificate de-a lungul secolelor în structurile horei refuză o fixare simplă a fenomenului, căutând echivalente cinematografice, interpretări audiovizuale inedite, reconstituiri ale atmosferei de altădată, când hora era dansată de oșteni sau haiduci după o victorie sau chiar după o înfrângere: *Hora de jale* sau *Hora tristă*. Astfel, E. Loteanu recurge la unele abateri serioase de la criteriile documentarului obișnuit, apropiindu-se de estetica filmului de artă.

Regizorul evidențiază în mod special în filmul său unul dintre simbolurile fundamentale ale lumii – cercul – figură de bază în grafica horei noastre, simbol care promovează și unele aspecte ale cultului solar. Astfel se motivează și „participarea activă” la horă a imaginii cetății Soroca (tot în formă de cerc) – un paralelism reușit elaborat de regizor prin montaj și chiar prin componenta cadrului dintre cercul format de zidurile cetății și grafica circulară a horei evidențiată prin mai multe planuri generale.

Așadar, filmul facilitează pătrunderea într-un domeniu încă prea puțin explorat. Un spectacol al mișcărilor umane, abordat cinematografic din punct de vedere al memoriei neamului codificată în fiecare ritm, privire, gest, ținută a interpreților și reacția spectatorilor la percepția acestora, fiindcă interacțiunile dintre acestea pot deveni un component activ al spectacolului, deja cinematografic.

Redescoperirea permanentă de către autorii filmului a codurilor pe care se bazează acest fenomen horal¹³ constituie corolarul unei multitudini de concepții,

¹¹ *Ibidem*, p. 21.

¹² Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1985, p. 371.

¹³ *Ibidem*.

forme, aspecte arhetipale și mitologice, filosofii și estetici ale artei noastre populare.

Prin incursiuni expresive, prin mișcări libere ale aparatului de filmat, prin montaj, accente muzicale și efecte sonore regizorul Emil Loteanu ne demonstrează că hora evoluează după o ilustrare exponențială a unei serii de elemente mitologice ancestrale și că reprezintă un limbaj plastic al gesturilor, o intercalare organică de figuri, mișcări, modulări plastice ale corpului uman și ale vibrațiilor sonore extaziate în împliniri emotive. Astfel, regizorul Emil Loteanu pe baza unei piese folclorice creează un veritabil spectacol cinematografic.

În traiectul filmului, E. Loteanu evidențiază *saltul* dansatorului – figura frecventă în dansul nostru popular. Dar această figură nu este accidentală, fiindcă în viziunea lui Mircea Eliade în *saltul* din structura magică a jocului „[...] se creează un nou spațiu, cu o mișcare centrifugă, în centrul căreia ar sta, parcă, demiurgul unui cosmos nou: de la el începe totul, din această actualizare a primordialului. *Saltul* acesta în afară indică începutul unei lumi noi”¹⁴.

Emil Loteanu este cineastul care a perceput rostul artistic, dramaturgic și emotiv al dansului popular în film. Drept argument sunt filmele sale de ficțiune: *Poienile roșii*, *Lăutarii*, *O șatră urcă la cer*, *Dulcea și tandra mea fiară*. În aceste opere cinematografice regizorul a pregătit ambianțe sugestive în toate componentele filmului, suficiente pentru ca partitura coregrafică populară (sau clasică) să ofere dinamică și intensitate emotivă narațiunii cinematografice, să devină un catalizator dramaturgic al acesteia.

Emil Loteanu dedică artei coregrafice și filmul *Luceafărul*, creat pe baza baletului *Luceafărul* (libretul Emil Loteanu, compozitor Eugen Doga) și din secvențe cu imagini din viața lui Mihai Eminescu. Tot pe cineastul E. Loteanu l-a interesat creația și destinul balerinei ruse Ana Pavlova, dedicându-i acestei celebre artiste primul și, până în prezent, unicul film.

De asemenea, cineastul moldovean a scris scenariul filmului de ficțiune *Connavela (Vino la mine)*, despre destinul dramatic al dansatorului anonim Georges Boulanger, „prințul tangoului”. Scenariul a fost elaborat cu puțin timp înainte de plecarea lui E. Loteanu la cele veșnice. Dacă nu s-ar fi întâmplat ceea ce s-a întâmplat, poate că astăzi aveam și un film la nivelul *Lăutarilor*, dar dedicat dansului...

Aici am dori să menționăm o funcție mai specială, dar foarte importantă, care se impune pregnant în caracterul polifuncțional (de valorificare, estetic, științific, cognitiv, didactic, instructiv, de conservare a imaginii ș.a.) al filmului etnografic, valorificată încă prea modest. Este vorba despre calitatea filmului documentar în funcția sa de suport material pentru transpunerea și transmiterea exactă a fenomenului coregrafic – deoarece, în timp ce alte arte (pictura, sculptura, arhitectura), ca și literatura și muzica, lasă amprente, mărturii păstrate în natură sau pe hârtie în formă de text ori partitură pe portativ, dansul încă nu dispune de un suport material

¹⁴ Mircea Eliade, *Solilocvii*, op. cit., p. 50.

distinct de corpurile interpreților săi. De aceea, așa cum au observat Isabelle Ginot și Marcelle Michel, exigenții francezi în domeniul evoluției și esteticii dansului, „istoria dansului este înscrisă în corpuri și în memoria vie a interpreților săi”. De aceea, „conștiința propriei sale istorii îi este necesară poate mai mult decât altor arte”¹⁵.

Astfel, chiar dacă memoria dansului se sprijină pe cunoașterea, păstrarea și transmiterea de către interpreți a limbajului coregrafic codificat (după mai multe încercări s-a ajuns la reprezentarea criptografică, așa cum este, de exemplu, „Kinetografia” sau „notația Laban”)¹⁶ nu s-a elaborat un sistem de notare echivalent cu cel al muzicii, ce ar permite notarea mișcărilor, vitezei, ritmului, codurilor gestuale, a dinamicii interioare exprimate în toată integritatea, complexitatea și amploarea acestora.

Soluționarea acestor probleme revine filmului documentar (în cazul respectiv celui funcțional sau didactic) care, în prezent, dispune de o mai exactă și complexă fixare audiovizuală a celor mai diverse fenomene, inclusiv și a celor din domeniile etnografice și etnologice.

Dintre aceste filme se evidențiază, totuși, pelicula *Joc* (1981), în care se depistează ușor străduința autorilor (scenarist Andrei Strâmbeanu, regizor Andrei Buruiană) de a pătrunde în tainele creației populare prin Ansamblul „Joc”. Prin limbaj cinematografic sunt redată plastica și misterul dansului „Călușarii”. Menționăm și dificilele dispute cu instanțele ideologice în jurul acestui dans, care au susținut că este „prea românesc” și nu are nimic comun cu cultura Moldovei sovietice. În fond, în acea epocă se cereau filme-concerte fără niciun fel de abateri. Imaginile care evidențiau mișcărilor coregrafice cu figuri „mai românești” sau unele strigături rostite mai clar, nu-și găseau locul în filmele de atunci.

Personal, activând mulți ani la studioul *Moldova-film*, cunosc bine încercările cineaștilor noștri (Iacob Sârbu, Ion Mija, Andrei Buruiană, Andrei Strâmbeanu, Vlad Druc, Gheorghe Siminel, Ion Bolboceanu ș.a. – implicați în filmele care surprinde fenomenul dansului popular) de a se orienta prin limbaj cinematografic spre izvoarele dansurilor noastre, spre motivele coregrafice strămoșești, tentative care aproape întotdeauna au eșuat.

În acest sens să ne amintim de învățămintele lui Mircea Eliade, care ne îndemna cu multă înțelepciune: „Nu are niciun sens să imiți o formă, adică ceva care a crescut și s-a împlinit, o creație populară perfectă – care tocmai prin faptul că este perfectă nu mai poate fi repetată. [...] Nu are niciun sens să imiți *Miorița*, sau doina, sau costumul național, sau dansul popular. Toate acestea sunt creații perfect realizate, autonome; și nu se imită o creație, ci se imită gestul, tehnica prin care au fost realizate aceste creații. Cu alte cuvinte, în cazul nostru, al dansului, nu trebuie imitat dansul popular – care e o formă realizată, deci moartă, stearpă –, ci trebuie căutat izvorul care l-a creat. [...] Ca să crezi ceva pe baza structurii

¹⁵ I. Ginot, M. Michel, *Dansul în secolul XX*, București, Editura Art, 2011, p. 234.

¹⁶ *Ibidem*.

românești trebuie să treci peste realizările folclorice și să dai de apa vie a «prezenței fantastice», din care au izvorât toate: și gestul, și plastica, și muzica»¹⁷.

Spre marele nostru regret, acea „apă vie” s-a tulburat demult, în mare parte a secăt, păstrându-se doar fragmentar, în unele imagini de film neobservate atunci de ochii vigilenți ai „supraveghetorilor”...

Aceste filme ne oferă condiții de a ne convinge de posibilitățile artistice și estetice ale limbajului cinematografic, care asimilează operele coregrafice, conferindu-le o nouă viață în cadrul filmului etnografic cu menirea de cercetare, valorificare și conservare a imaginii fenomenului dansului popular.

Ele constituie repercusiunile impactului dintre actul cinematografic și fenomenul dansului popular, modalitățile de trecere ale acestui fenomen complex în formule filmice, integrând ritualul sau tradiția prin mișcări, gesturi, figuri, semne ancestrale și păstrând bogăția acelui univers plastic, cromatic și sonor, creat de-a lungul secolelor de genialii noștri Coregrafi Anonimi, universul prin care s-a zidit și se mai ține încă identitatea noastră națională – buletinul ce ne permite să dăinuim și noi prin timp și spațiu.

¹⁷ Mircea Eliade, *Meșterul Manole*, Iași, Editura Junimea, 1992, p. 328.

TEATRUL DE PĂPUȘI – PROMOTOR AL IDENTITĂȚII NAȚIONALE

VIOLETA TIPA

Puppet Theater – Carrier of the National Identity

The identity of a people expresses itself primarily through his culture and arts. In this context, the theater is a reflection of the spiritual and material life of the people. Those powers are characteristic of the animation theatre (or puppet theatre), which plays a big role in educating the young generation. One of the achievements of the national revival period in the Republic of Moldova has been the emergence of new theaters, including Municipal Theater “Guguță”, conceived by Director Victor Ștefaniuc in the form of a national theatre, and its content. In over a quarter of a century in this theater were mounted plays which directly or indirectly spotlighted the traditions and customs of our people. From the scenic version of *Ivan Turbincă* of Ion Creangă and *Cinel-Cinel* by Vasile Alecsandri to *Hârzobul* or *Pasărea pre limba ei piere* by Ion Proca, and the original vision of the story *Harap-Alb*, it was highlighted the identity of the people, reflected through a complex language of the puppet theatre. Based on the shows, performed at the Theater “Guguță”, we demonstrate that the puppet theater along its evolution was claimed as a genuine promoter of national identity, through stenography, costume design, musical score, and of course, the face masks designed based on the specific character of our people.

Keywords: *puppet theater, spectacle, national identity, theater, stenography, mask, Theater “Guguță”*

Cuvinte-cheie: *teatru de păpuși, spectacol, identitate națională, scenografie, mască, Teatrul „Guguță”*

În prezent, când globalizarea șterge diferențele și hotarele dintre diverse moduri de viață și, mai ales, dintre culturi, e deosebit de important de a conserva, păstra și promova valorile culturii naționale. În acest context, un rol distinct îl au artele, în mod special cele audiovizuale. Evident că un loc aparte îi revine teatrului, care este o reflectare a vieții spirituale și materiale a poporului. Aceste atribuții sunt caracteristice inclusiv teatrului de animație (de păpuși), instituție direct conectată la formarea spirituală a tinerei generații.

În anii '90 renașterea națională din Republica Moldova a provocat apariția unor instituții culturale, printre care și câteva teatre: Teatrul Folcloric „Ion Creangă” (1989), Teatrul „Satiricus” (1990), Teatrul „Eugène Ionesco” (1991) și Teatrul Municipal de Păpuși „Guguță” (1992), care își propun să valorifice cultura națională, diversificând arta spectaculară prin noi genuri și formule artistico-estetice de prezentare a mesajului.

Deoarece transmiterea valorilor către tinerele generații este o caracteristică a teatrului pentru copii, ne vom referi la Teatrul Municipal de Păpuși „Guguță”, care

În toamna anului 2017 a marcat un sfert de veac de activitate. Ideea fondării acestui teatru îi aparține lui Victor Ștefaniuc, artist emerit, reprezentant al primei generații de actori profesioniști, cu studiile de specialitate făcute la Institutul de Muzică, Teatru și Film din Sankt-Peterburg (Leningrad). Dotat cu solide cunoștințe în domeniu, revine la Chișinău cu gândul de a revoluționa teatrul de păpuși după estetica teatrului rus, dar promovând valorile naționale. Angajat în calitate de actor la Teatrul Republican de Păpuși „Licurici” (1970–1992), împreună cu alți colegi de breaslă, luptă pentru un teatru național, bazat pe dramaturgie națională și spectacole jucate în limba română.

Prima încercare de a modifica conceptul teatrului de păpuși, de a-l orienta spre cultura și arta autohtonă a fost spectacolul *Ivan Turbincă* (1972, adaptarea scenică și regia Ilarion Stihi, asistența de regie V. Ștefaniuc) după povestea omonimă a lui Ion Creangă. Scenografia și schițele păpușilor au fost semnate de către tânărul artist plastic Lică Sainciuc¹. Inspirat din caracterologia populară, pictorul creează chipuri deosebit de sugestive și expresive de personaje. Următoarea adresare la opera lui Creangă a fost spectacolul *Harap Alb* (1978, adaptarea scenică și scenografia Ion Puiu, regia Titus Jucov, muzica Ion Macovei), care a semnat un nou avânt în teatrul de păpuși. Dar, din nefericire, aceste spectacole n-au avut o viață lungă, iar în repertoriu au continuat să domine spectacolele în limba rusă.

La sfârșitul anilor '80, când valul restructurărilor gorbacioviste a deschis noi posibilități spre afirmare, V. Ștefaniuc, împreună cu un grup de actori, inițiază Teatrul-studio de pe lângă Uniunea Teatrală din Moldova și montează spectacolul *Ivan Turbincă* (1989), într-o nouă viziune artistică, la care și-au dat concursul, alături de actorii Victor Ștefaniuc, Vasile Rusu, Vasile Mocanu și Ion Popescu, pictorul scenograf Galina Molotov și compozitorul Eugen Doga. Spectacolul a fost jucat cu mult succes aproape în toate localitățile din republică și în România (Fig. 1).



Fig. 1. Măști din spectacolul *Ivan Turbincă* (1989, regia V. Ștefaniuc).

¹ Lică Sainciuc, unul dintre cei mai importanți ilustratori de carte pentru copii din Republica Moldova.

Chiar din primii ani ai existenței sale, în cadrul Teatrului Municipal de Păpuși „Guguță” se montau spectacole care nu doar argumentau formula unui teatru național, ci și propuneau producții de o înaltă calitate artistico-estetică, promovând cultura și arta națională. Pista de lansare este considerat totuși spectacolul *Ivan Turbincă*, care a determinat continuarea evoluției noului teatru de păpuși.

Teatrul, conceput național după formă și conținut, va purta numele „Guguță”², personajul de referință al celui mai semnificativ scriitor contemporan pentru copii, Spiridon Vagheli. Acest fapt va obliga teatrul să-și onoreze opțiunea printr-un spectacol cu/despre Guguță, în calitate de „carte de vizită”. Păpușa „Guguță”, creată de Galina Molotov în anul 1976, când trebuiau prezentate arta și cultura moldovenească peste hotarele țării, în India și Nepal, a fost prima păpușă a noului teatru, având o vârstă „venerabilă” de peste patru decenii (Fig. 2).



Fig. 2. Scriitorul Spiridon Vagheli cu personajul său Guguță.

Astfel, în repertoriul teatrului va apărea și „studiul plastic Guguță”, cizelat și denumit *Colajul lui Guguță*, mănuit de doi actori-păpușari (Gabriela Lungu și Viorica Vicol). Astfel, personajul Guguță devine figura numărul unu a teatrului.

² Personajul Guguță apare pentru prima dată în 1967, în povestirile *Isprăvile lui Guguță* (Chișinău, 1967).

Păpușa-planșetă a lui Guguță, îmbrăcată în costum național (cămașă albă și bundiță brodată, căciulă de cârlan și opincuțe), este unică în felul său atât prin mărime (circa un metru înălțime, fiind unica păpușă cu asemenea dimensiuni), cât și prin expresivitate. În teatru e la loc de cinste, fiind și cel mai îndrăgit personaj. Cu acest studiu de plastică (fără cuvinte) și muzică (cutremurătoarea muzică a lui Eugen Doga) trupa teatrului a colindat nu doar întreaga republică, ci întreaga lume³. Tot păpușa Guguță reprezintă și trofeul Festivalului Internațional al Teatrelor de Păpuși *Sub căciula lui Guguță*, organizat o dată la doi ani.

Printre primele spectacole montate de tânărul colectiv al teatrului, format în mare parte din studenții lui V. Ștefaniuc, se înscrie și spectacolul *Hârzobul* (1993), ca o vie expresie a tradițiilor noastre. Scenariul lui V. Ștefaniuc în colaborare cu Laurențiu Budău⁴, apelează la istoria neamului, dar și la izvoarele teatrului de păpuși. Însuși titlul acestui spectacol (*Hârzobul*) constituie o trimitere directă la teatrul de păpuși tradițional⁵. Subiectul reconstituie istoria poporului nostru, reflectată prin scenele cu țigani, evrei, vânători, turci, ciobani, tâlhari, domnitori, care evocă datinile, obiceiurile și tradițiile neamului. În mod special, impresionează păpușile – linguri din lemn, realizate de meșterul popular Ion Cristea, după schițele pictorului-scenograf Galina Molotov (Fig. 3, 4).



Fig. 3. Secvență din spectacolul *Hârzobul* (1993, regia V. Ștefaniuc).

³ Violeta Tipa, *Isprăvile lui Guguță în dimensiune cinematografică*, Chișinău, Epigraf, 2014.

⁴ Laurențiu Budău a fost studentul lui V. Ștefaniuc din prima promoție, în prezent actor-păpușar, dar și dramaturg la Teatrul din Bacău, România.

⁵ *Hârzob* – ladă care în trecut servea drept scenă și în spatele căreia păpușarul mânua păpușile; lada păpușilor (DEX, 2009).

Fig. 4. Personaj din spectacolul *Hârzobul*
(pictor Galina Molotov).



Regizorul comenta lucrul asupra spectacolului *Hârzobul* ca o experiență aparte: „[...] însăși dramaturgia ne-a dictat necesitatea de rezolvare a păpușilor din linguri de lemn. Multe linguri, mai mari, mai mici, mai sătule, mai flămânde, mai hapsâne, mai agresive, mai pașnice, mai supuse etc. Și toate vor să mănânce (după merit și fără merit). Fiecare lingură e un personaj concret cu toate trăsăturile caracteristice acestui personaj. Felul de a se mișca, de a vorbi, de a dansa trebuia să fie găsit de noi, neavând experiența mânăuirii unor astfel de păpuși.[...] Un nou tip de păpuși, care până la urmă și-a găsit loc în estetica repertoriului Teatrului «Guguță» [...]”. Pentru a oferi iluzia unor metamorfoze miraculoase au fost create câteva rânduri de linguri, care pe parcurs se transformă în diverse personaje. Atmosfera patriarhală este susținută de muzica de inspirație folclorică compusă de Ilie Văluță.

Spectacolul s-a bucurat de succes și la publicul din România, unde a fost jucat în cadrul festivalurilor naționale și internaționale de teatru. Nici critica n-a rămas indiferentă față de acest spectacol și s-a concentrat asupra mesajului său istoric: „[...] neputând să nu ne înăbușim un sentiment de tristețe, „citind” în simbolistica piesei pentru copii drama istorică prin care a trecut Moldova dintre Nistru și Prut, când în 1918 Rusia i-a schimbat numele în Basarabia după ce i-a alungat pe turci și a recunoscut Basarabia istorică, dar, să recunoaștem, aducând preamărire lui Basarab Întâi. În fine, ciobanul mioritic, instalându-se în casa fetei, avea să renască stirpea noastră după ce – arc peste timp – Vlad Țepeș a făcut teribila sa curățenie [...] se ajunge în anul 1918!”⁶.

⁶ *Hârzobul* în „Cultura vâlceană”, iulie 2013, p. 9.

Elementul principal al decorului este casa, care își extinde vizibil semnificația de la spațiul casei tradiționale de locuit la cea a unei țări întregi. Motivul casei ca simbol al băștinei, al țării, îl vom găsi în mai multe spectacole ale Teatrului „Guguță” și de fiecare dată va avea elemente specifice arhitecturii populare.

Spectacolul *Hârzobul*, rămas în repertoriu ca un „spectacol de zile mari”, își păstrează până astăzi specificul său inedit, formula sa artistico-estetică și stilul artei tradiționale. Rămâne și în prezent un spectacol apreciat atât în țară, cât și peste hotare.

În stilul *comediei dell'arte*, cu actori și cu măști, este creat spectacolul *Cinel-Cinel* (1997) după vodevilul lui Vasile Alecsandri. Piesa a fost scrisă, după cum menționa și autorul la 1858 – „în ajunul unor mari evenimente” și în susținerea „luptei pentru realizarea unui mare vis: Unirea Moldovei cu Valahia”⁷, căci prin *Cinel-Cinel* scriitorul pleda cauza unirii. Evident că acțiunea spectacolului a fost plasată într-o scenografie adecvată spațiului moldav. Pictorul-scenograf Petru Bălan creează un ansamblu vizual care are la bază covorul național, devenind simbolul unei țări. La procedeele scenografice originale din piesa *Cinel-Cinel* se referă și criticul Constantin Spănu, menționând că „scenograful a stilizat în conformitate cu formele motivelor covorului național, creând un spațiu scenic tridimensional mobil cu efecte duble atât statice, cât și dinamice în care formele-motive *înviau* prin dansul actorilor”⁸. Motivele geometrice ale fundalului se armonizează cu portul tradițional realizat de Silvia Butuc.

Tot cu concursul pictorului Petru Bălan, care propune o viziune celestă pentru spectacolul *Luceafărul* (2007), pentru prima dată în teatrul de păpuși este montat poemul lui Mihai Eminescu într-o adaptare scenică de Nicolae Rusu. Spectacolul este o apropiere de Eminescu spre care Victor Ștefaniuc a tins ani la rând. Acest poem filosofic despre viață și moarte, despre soarta omului și a artistului era pentru regizor, în primul rând, o stare spirituală, o nouă înălțime în creație și în înțelegerea lumii și a artei. Spectacolul reprezintă un omagiu adus lui Eminescu, e o viziune personală despre Eminescu a artistului. Drama eternă a geniului neînțeleș „care atinge nemurirea”, dar nu poate cunoaște viața terestră, jucat de păpuși intensifică și mai mult mesajul. Este prima încercare de a transpune poemul eminescian pe scena teatrului de păpuși.

Nu doar scriitorii clasici sunt în vizorul Teatrului „Guguță”. Directorul artistic și regizorul Victor Ștefaniuc își propune să aducă scriitorii contemporani autohtoni în teatrul de păpuși, să educe și să crească o nouă generație de dramaturgi, care să descopere frumusețea și miracolul spectacolului păpușăresc. Printre cei care au debutat în Teatrul „Guguță” a fost publicistul și cronicarul de teatru Pavel Proca, cu piesa *Pasărea pre limba ei piere* (2001), inspirată dintr-o poveste armeană și bazată pe fondul folcloric oral, cu expresii, ghicitori, zicale, proverbe etc. Însuși titlul este semnificativ: *Pasărea pre limba ei piere* vine din spiritualitatea și înțelepciunea populară.

⁷ Vasile Alecsandri, *Opere alese*, 10 volume, vol. V, Chișinău, Editura Hyperion, 1992, p. 24.

⁸ Constantin Spănu, *Petru Bălan – un artist notoriu al decorului teatral*, în „Akademos”, nr. 3, 2015, p. 161.

Autorul piesei se ancorează în tezaurul folcloric oral, dând viață, prin personajele sale, unui număr important de proverbe și zicători: despre pâine, munca omului, bunătate etc. Astfel, dacă am reveni la ideile lui V. Alecsandri, acest spectacol s-ar apropia de așa-zisa piesă-proverb, în care nucleul conflictului și semnificația mesajului etic și social se rezumă la o zicere populară de tipul proverbelor sau zicătorilor.

Într-o cheie originală a fost creată întreaga scenografie de Galina Molotov. Pictorița combină elementele caracteristice peisajul rustic: gardul de nuiete, vasele de lut lăsate în gard, coșurile de lozie. Scenografia spectacolului reprezintă simbolul bogăției pământului moldav. Din cele două coșuri mari împletite, plasate de o parte și alta a spațiului scenic, crește porumb doldora de știuleți aurii („pâinea noastră”), alături de vița-de-vie cu struguri mari, mustoși. Cei doi snopi de porumb sunt uniți între ei cu un gard simbolic din nuiete și de un „acoperiș verde” din lozie de viță-de-vie cu struguri copti. În acest decor toamnătic se desfășoară acțiunea unei povești frumoase, inspirată din înțelepciunea populară, în care se succed scenele: de la casa babei Ancuța la pajiștea cu turma de oi și la nunta moldovenească. Spectacolul *Pasărea pre limba ei pierde* se impune și prin păpuși originale, care au forma și motivele ornamentale sugerate at de ceramica populară românească, cât și de cea a lui Picasso. Deși personajele create de Galina Molotov se pretau mai mult la obiectele de ceramică decât de specificul păpușii teatrale, ele s-au integrat în peisajul scenografic și în dramaturgia poveștii (Fig. 5 a, b).



Fig. 5 a, b. Personaje din spectacolul *Pasărea pre limba ei pierde* (2001, regia V. Ștefaniuc).

Un loc aparte în repertoriul Teatrului „Guguță” îl are opera lui Ion Creangă. Pe parcursul anilor, au văzut lumina rampei poveștile *Ivan Turbincă* (1989), *Prostia omenească* (1996), *Povestea porcului* (1996), iar *Fata babei și fata moșneagului* a avut mai multe interpretări. Prima variantă scenică (1993) a fost adusă de regizorul român Alexandru Bilinschi, invitat de V. Ștefaniuc cu mai multe spectacole pentru a susține repertoriul tânărului teatru. Este o variantă maramureșeană, deosebită prin conținutul ei, dar și prin costumele personajelor principale. Fata babei și fata moșneagului poartă maramă albă brodată, cămașă brodată, fustă cu catrință etc. (Fig. 6 a, b).

Următoarele interpretări ale poveștii lui Ion Creangă au fost *Cine-i rea și cine-i bună* (2004) în regia și scenografia Victoriei Ștefaniuc, *Fapta bună, mult adună* (2012), regia Gabriela Lungu, scenografia Tatiana Cojocar.

În anul 2017, când s-au sărbătorit 180 de ani de la nașterea clasicului literaturii române și 140 de ani de la publicarea poveștii *Harap Alb*, Teatrul „Guguță” și-a propus să completeze repertoriul cu încă un spectacol, montat în baza operei marelui povestitor, în viziunea lui Toma Hoge, actor și regizor la Teatrul „Luceafărul” din Iași.



a.



b.

Fig. 6 a, b. Fata moșneagului (varianta maramureșeană și moldovenească).

Prin toate elementele sale spectacolul *Harap Alb* este o vie reflectare a ceea ce numim cultură și tradiții naționale. Pentru artistul român opera lui Creangă este o lume aparte ce-și are izvoarele în bogăția lumii patriarhale. De aceea, după întocmirea dramaturgică a poveștii, al doilea pas este conceptul vizual sau vizualizarea lui. Toma Hogeza este regizorul care „se joacă” foarte atent și cu măsură cu toate elementele spectacolului, începând cu textul, apoi cu scenografia (Silvia Brovcenco), cu muzica (Ilie Văluță) și cu mișcarea (Snejana Apostol), atribuindu-le pe parcurs valoarea și conotațiile personale. De asemenea, autorul subliniază fiecare element al decorului, îi conferă pondere și îl pune în evidență, îl privește din diverse perspective, îi schimbă funcțiile, îl metamorfozează, astfel încât spectatorul rămâne surprins de inventivitatea și ingeniozitatea regizorală. Astfel, regizorul scoate din „hârzobul” său șezătoarea tradițională cu toate componentele ei – războiul de țesut, fuse și fuioare, lada de zestre, toate pe parcursul spectacolului se transformă în obiecte de alt gen, cu alte funcții.

Șezătoarea, care este și ea un centru al lumii patriarhale, unde se adună sătenii să-și petreacă serile, nu doar spunând diverse istorii, povești, snoave, glume, ghicitori, cântând etc. (tot arsenalul folcloric oral), ci și... să lucreze. Să nu uităm că autorul *Amintirilor din copilărie* descrie șezătorile satului, la care îi plăcea să-și petreacă serile lungi de iarnă, fiind chiar poreclit Ion-torcălăul. Posibil, îl pasionau mai mult poveștile, folclorul, fiind un motiv de a toarce alături de fete. După cum scrie Zoe Dumitrescu-Bușulenga: „ospețele, șezătorile, horele au fost câteva din locurile învățaturii lui la școala povestitorului popular. Aici se comunica tânărului care era în stare să stea nopți întregi să asculte inițierea în tainele marii înțelepciuni străvechi, păstrate din generație în generație”⁹. Să mai amintim că și filmul lui Ion Popescu-Gopo *De-aș fi Harap Alb* (1965), o ecranizare liberă a poveștii lui Creangă, cu Florin Piersic în rolul titular, debutează, de asemenea, cu o șezătoare.

Astfel, pe întreg perimetrul scenei se regăsesc toate elementele unei șezători, cu un război de țesut în centru; pe lateral se află o ladă (un sipețel) de zestre pe care stau doi tineri și împletesc un coș din lozie; pe cealaltă parte, două domnișoare torc lână la o vârtelniță, iar un flăcău dezghioacă știuleți de porumb. Tot aici se joacă și doi copilași (o fetiță și un băiețaș, simbolul tinerei generații, a viitorului), care se bucură de această lume. Tabloul respectiv îi surprinde pe spectatori încă din momentul intrării în sală, care-i transferă în lumea patriarhală, demult uitată, căci pot să examineze toate ustensilele din scenă. Spectacolul începe cu adevărat atunci când un tânăr dă tonul și începe cântecul, care este într-o măsură și gongul spectacolului: „În temeiul codrului / cale nu-i, cărare nu-i / Că de-a fost vre-o dată cale / Și s-a prefăcut în vale / S-a umplut cu spini și scai / Că de urmă nu-i mai dai” (Fig. 7).

⁹ Zoe Dumitrescu-Bușulenga, *Ion Creangă*, prefață de academicianul Mihai Cimpoi, Iași, Princeps Edit, 2011, p. 31.



Fig. 7. Războiul de țesut din spectacolul *Harap Alb* (2017, regia Toma Hogea).

Apoi, tot el începe să depene o poveste despre un crai cu trei feciori, care primește o scrisoare de la fratele mai mare, rugându-l să-i trimită pe cel mai vrednic dintre fiii săi pentru a cârmui împărăția. Și, de aici, încep transformările în timp și spațiu – proiecțiile video prezintă universul, configurându-se și coridorul timpului, prin care trecem și ne pomenim în poveste, la curtea Craiului, luminată de două felinare-făclii, transformate din cele două furci cu lână. „Furca de tors simbolizează derularea zilelor, firul a cărei existență va începe să țasă când furca de tors se va goli. Acesta e timpul, măsura care trece în mod inexorabil”¹⁰.

Elementul dominant în ornamentica palatului sunt fuioarele. Din fuioare e formată și coroana Craiului, ele se regăsesc în decorul costumului, precum și în blazonul împărăției. Regizorul comentează metamorfozele: „Dar vârtelnița care a fost la șezătoare? Dacă o vedem doar la începutul spectacolului, unde e un element

¹⁰ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, vol. II (E–O), București, Editura Artemis, 1995, p. 78.

de decor specific șezătorii, n-ai spus nimic cu lucrul acesta. Doar ai păstrat datele specifice unei șezători. Nu, acea vârtelniță trebuie pusă în valoare prin simplitatea sa și frumusețea elementului în sine, să arătăm publicului că ea poate deveni un element deosebit de frumos și important într-o sală a tronului la crai”¹¹. Regizorul și scenograful spectacolului găsește, pe parcursul spectacolului, funcții inedite fiecărui element specific șezătoarei tradiționale. Or, ele sunt regăsite în lumea fantastică a poveștii lui (Fig. 8).



Fig. 8. Curtea Craiului din spectacolul *Harap Alb* (2017, regia Toma Hogea).

Pe rând vin feciorii să-i ceară părintelui binecuvântarea la drum lung. Dar ursul, prezent prin mască, îi oprește pe cei doi frați mai mari. E păstrat limbajul autorului cu expresiile pline de umor și înțelepciune, pilde bătrânești, expresii idiomatice. Regizorul lucrează atent cu textul autorului, doar eliminând unele scene pentru a păstra ritmul și timpul.

Războiul de țesut devine tronul la Curtea Împăratului Verde și apoi la Împăratul Roșu. Lada cu zestre devine fântâna unde Spânul îl prinde pe fiul craiului etc. Încă un element ce completează războiul de țesut, de autenticitatea căruia a rămas impresionat chiar și regizorul: „Războiul de țesut are o suveică și aceea suveică e autentică. Este făcută de tatăl scenografei, omul neștiind că la teatru

¹¹ *Spectacolul „Harap Alb” pentru mine e un miracol* [interviu cu Toma Hogea], în „Literatura și Arta”, 21 septembrie 2017, p. 6.

poți să faci și altfel, că nu trebuie obligatoriu să fie într-o perfecțiune. Eu, de-aș avea acest obiect acasă l-aș pune pe raft în lista obiectelor vechi, de valoare. Asta este încă o notă în plus cu câtă seriozitate și profunzime a intrat în lucru scenografa teatrului – Silvia Brovcenco. Putea să treacă foarte simplu, o făcea dintr-o bucățiță de placaj aici la atelier. Dar această suveică este o bijuterie. Un detaliu, un element pe care nimeni niciodată nu-l va vedea și nu-l va aprecia în spectacol”¹².

Alt detaliu, puțin semnificativ în spectacol, dar cu mari accente valorice, este trăistuța tânărului care începe firul poveștii, confecționată dintr-un covor vechi de o sută de ani, țesut de bunica regizorului. A adus acest lăicer pentru a-l utiliza la decorul curții Împăratului Roșu, dar a ajuns... trăistuță.

Regizorul construiește un univers prin intermediul a trei pânze albe, care conferă, în primul rând, volum spațiului scenic. Pânzele acestea vor semnifica și drumul vieții, cărările încalcite, apă curgătoare și copaci. Tot pânzele acestea vor fi ecran pentru proiecții (fie ale teatrului de umbre, fie pentru proiecțiile video), care ne transferă în alte spații.

Curtea Împăratului Verde se caracterizează nu doar prin culoarea respectivă a tronului și costumul împăratului, ci și prin elementele blazonului, a coroanei împletite din nuiele (Fig. 9).



Fig. 9. Curtea lui Verde Împărat din spectacolul *Harap Alb* (2017, regia Toma Hogea).

¹² *Ibidem*.

Împărăția lui Roșu Împărat, începând de la coroană și toate celelalte obiecte din sala tronului este reprezentată prin decoruri împletite din sfoară. Regizorul nu a mers pe calea tradițională, respectiv nu a folosit o coroană reală și niciun jilț sau tron împărătesc. Toma Hoge a o natură creativă; el nu urmează calea bătătorită, ci gândește asupra fiecărui element, cât de mic și de ne semnificativ ar părea pe scenă. Și aici se descoperă talentul unui regizor și al unui scenograf, atunci când inventează și aduce în spectacol ceva inedit. Toate recuzitele din scenă pornesc de la elementele populare. Toți cei cinci din ceata lui Harap Alb (Flămânzilă, Ochilă, Setilă, Păsărilă și Gerilă), pe lângă faptul că au măști foarte expresive și vii, au haine (bundițe) din lăicere țesute. Costumul alb, simbol al purității și inocenței, va fi menținut pe întreg parcursul spectacolului și completat respectiv cu elemente specifice (Fig. 10).



Fig. 10. Curtea lui Roșu Împărat din spectacolul *Harap Alb* (2017, regia Toma Hoge).

Povestea lui Ion Creangă a solicitat foarte mult imaginația regizorului, care a știut să păstreze textul intact (desigur cu unele prescurtări, pentru a se încadra în timp și a-i menține ritmul). Scena finală (nunta lui Harap Alb cu fata Împăratului Roșu) reprezintă, prin dansul diabolic în ploaie, *simbolul influențelor cerești ce se exercită asupra pământului*¹³, simbolul fertilității și al belșugului, al vieții care își continuă mersul său.

Acestea sunt doar câteva spectacole din repertoriul Teatrului Municipal de Păpuși „Guguță” din Chișinău, care argumentează tendințele de a valorifica arta și cultura autohtonă, de a evidenția identitatea națională prin toate elementele spectacolului: text, scenografie, costum, muzică, dans etc.

¹³ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, ed. cit., vol. III (P–Z), p. 109.

II. MATERIALE

CIVILIZAȚIA ȘI CULTURA SATELOR ROMÂNEȘTI ÎN VIZIUNEA LUI GHEORGHE FOCȘA

ALIN BULUMAC

Civilization and Culture of Romanian Villages. Gheorghe Focșa's Theoretical Perspective

The paper aims to highlight what Gheorghe Focșa was able to identify during the interwar monographies (method and instrument that considers the social reality in term of unity) conducted by the interdisciplinary teams of the Bucharest School of Sociology, all of which can be embedded in the concept of rural/peasant civilization. Focșa uses the methodological framework originally created by Dimitrie Gusti, to which he adds important contributions regarding the relationship between the geographical environment and the social construction of reality in a study centered upon the concept of "country". Another key aspect of Focșa's analysis focuses on the way the village chooses to communicate with the outside world (through fashion, architecture, tradition, crafting). This is important because the peasant expresses himself through a "creative force", a new concept that explains the relation between the spiritual and material world within Romanian type of civilization. And this brings us to another key concept of Focșa's theoretical contribution that explains the process through which the autochthonous village accumulated in time, both material and immaterial patrimony: „the wealth of rural civilization”.

Keywords: *village, tradition, wealth, creative force, country*

Cuvinte-cheie: *sat, tradiție, bogăție, forța creatoare, țară*

AȘEZAREA

„Infinita varietate a peisajului, nevoile muncii și ale vieții au determinat la începuturi alegerea unor regiuni preferate, a unor locuri privilegiate, provocând aglomerarea poporului român în anumite «regiuni naturale», pe văile râurilor, în depresiunile marginale sau intracarpătice, pe plaiurile munților... în cetățile naturale carpatice, poporul român a găsit adăpost contra vremurilor și apărarea contra oamenilor”¹.

Bogăția variată a cadrului cosmic a constituit un factor decisiv în momentul în care oamenii s-au stabilit într-un anumit spațiu. Mai exact, cu cât o zonă a fost mai variată în peisaj, oferind mai multe resurse și, totodată, satisfăcând nevoia de securitate a inșilor, cu atât mai mult a reprezentat un motiv întemeiat pentru aceștia să se stabilească în zona respectivă. Sub influența timpului, aceste concentrări de

¹ Gheorghe Focșa, *Aspecte spirituale ale civilizației țărănești*, Craiova, Editura Ramuri, 1944, p. 44.

oameni s-au dezvoltat atât ca suprafață, cât și ca populație, odată cu ele crescând și zona de influență, asemeni undelor seismice față de epicentru, până în momentul în care zona lor de influență intra în contact cu cea a altei așezări. Granița între două sau mai multe aglomerări de oameni era stabilită pe un hotar natural, de exemplu, cum ar fi o apă, o vale, un deal, o pădure.

„Pe lângă unitatea geografică precis conturată, ca o insulă întinsă între înălțimile împădurite care o străjuiesc de jur-împrejur, Țara Oașului...”²

Existența unei granițe între regiunile naturale nu semnifică faptul că trecerea dintr-o regiune în alta era interzisă sau că se făcea cu dificultate, ci granița, mai degrabă, avea un rol simbolic, în sensul că trecerea hotarului semnifică trecerea într-un alt cadru de mentalitate și alt set de obiceiuri specifice. Elementul distinctiv al fiecărei regiuni naturale îl reprezenta faptul că fiecare așezare omenească era diferită de restul, fie în obiceiuri, fie în port, fie în tradiții sau în ale muncii. Cu toate acestea, trebuie menționat faptul că diferențele erau relevante numai în raport cu o axă de elemente comună tuturor așezărilor naturale. Când momentul trecerii unui hotar semnifică schimbarea axului acelor caracteristici comune, se poate spune că s-a trecut într-un alt ținut sau în altă țară.

ȚINUTUL SAU ȚARA

„[...] relieful, structura și compoziția pământului, starea hidrografică și aspectul vegetativ deosebit, au influențat viața omului, contribuind la accentuarea și structurarea unor specifice forme de așezări omenești originare, determinând aceeași economie rurală, întărind caracterele etnice regionale, și trezind conștiința unei lumi aparte, ca o «țară» sau un «ținut» cu manifestări spirituale și organizații politico-sociale spontane, deosebite»³.

Țara reprezintă o unitate socionaturală care posedă economie proprie, oferă indivizilor sentimentul identității prin sentimentul apartenenței regionale și oferă sentimentul de securitate oamenilor, pentru tot ceea ce înseamnă asigurarea nevoilor de bază. Tocmai această diferență dintre așezările omenești a generat specificul fiecăreia, la nivel micro, iar la nivel macro acest lucru se poate observa prin faptul că fiecare țară sau ținut prezintă manifestări deosebite față de celelalte țări și ținuturi, dar identice în interiorul fiecăreia.

„Țara Oașului cuprinde elemente cosmice identice care hotărăsc structura vieții economice a întregii regiuni, trăsături etnice deosebite, cu tipuri umane asemănătoare, în același port și cu manifestări psihice și sociale identice de la un sat la altul»⁴.

² *Ibidem*, p. 45.

³ *Ibidem*, p. 44.

⁴ *Ibidem*, p. 45.

Altfel spus, diferențele dintre oameni vin, în primul rând, din calitățile cadrului natural și mai apoi din preocupările lor, atât în ceea ce privește cultura pământului, cât și activitățile socioculturale. Mai exact, în concepția lui Gheorghe Focșa, relația dintre sat și neam este mijlocită de munca pământului, căci țara reprezintă un stil de viață, unde esențele sunt depozitate încă de la începuturi. Singura condiție de existență atât a unităților de viață, cât și a țărilor este munca.

„Munca săteanului ... în strânsă legătură cu variatele calități ale pământului pe care s-a născut poporul român și cu firea acestuia, este expresiunea imediată și urmarea firească a raporturilor dintre natura în care a crescut acest popor și forța lui creatoare”⁵.

Fiecare țară este diferită de o altă țară, în primul rând, prin calitățile pământului și în al doilea rând, prin preocupările indivizilor ce o compun. Aceste preocupări ale indivizilor diferă prin compoziția variată a pământului, implicit a culturii pe care o suportă, și mai apoi prin diferitele credințe, aspirații și năzuințe ale indivizilor. Această muncă depusă are ca prim rol valorificarea calităților pământului și oferă prilejul ca spiritul creativ și inventiv al omului să se manifeste. Astfel, Gheorghe Focșa a putut identifica conceptul de *forță creatoare*. Această forță creatoare, prin valorificarea calităților pământului, a dus de-a lungul timpului la apariția a ceea ce este cunoscut astăzi sub numele general de *civilizație populară românească* sau *civilizație țărănească*.

CIVILIZAȚIA ȚĂRĂNEASCĂ

„Civilizația țărănească – produs și urmă a muncii românești... este constituită din totalitatea obiectelor materiale: adăpost, unelte de muncă, port, găteala și amenajarea locuinței etc. pe care viața românească istorică le-a putut crea până astăzi ... este vorba... de o civilizație ieșită în chip spontan din munca Românilor – și prin aceasta tocmai, de o civilizație originală și autohtonă”⁶.

În viziunea lui Gheorghe Focșa, civilizația țărănească este alcătuită nu doar din „decorul material”, care este oglinda ordinii interioare a unui stil de viață al comunității, ci și din ceea ce omul a creat de-a lungul timpului: unelte, tehnici etc. Toate acestea sunt dovada concretă a puterii sale de invenție, a capacității mentale pătrunzătoare și, nu în ultimul rând, denotă gustul și simțul pentru artă, apărute prin canalizarea unei energii de tip creator.

FORȚA CREATOARE

„... civilizația materială ca produs necesar și instrument al acestei munci”⁷.

Forța creatoare reprezintă totalitatea creațiilor săteanului, realizate cu propriile sale mâini, care au dus la o expansiune a civilizației materiale și spirituale, la ușurarea

⁵ *Ibidem*, p. 46.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

muncii depuse, cât și la îmbogățirea stilului de viață. Forța creatoare nu face referire doar la ceea ce poate fi folosit ulterior la muncă, ci și la modul în care săteanul hotărăște să-și organizeze gospodăria, cum să-și decoreze casa, cum să-și dispună acareturile ș.a.m.d. Căci forța creatoare reprezintă manifestarea fizică a ceea ce nu se vede, a modului în care săteanul privește și înțelege lumea, a modului în care el gândește, simte, ca și modul în care decide să comunice cu mediul exterior lui. Acest lucru înseamnă faptul că civilizația țărănească reprezintă rodul muncii și al simțirii tuturor generațiilor anterioare, manifestat prin tehnica și uneltele de muncă, prin port, tradiție, obiceiuri și credințe locale. Toate acestea nu sunt altceva decât elemente autentice și variate ale *bogăției civilizației țărănești*.

BOGĂȚIA CIVILIZAȚIEI ȚĂRĂNEȘTI

„Toate aceste cumulări se înlănțuie într-o închegare unitară, ca într-un tot indestructibil și constituie astăzi o mare și prea puțin cunoscută bogăție națională. De la ea ar fi trebuit să pornească eforturile creatoare de cultură ...”⁸

Viața satului nu poate fi redusă doar la ideea de a fi locul unde se valorifică calitățile pământului prin organizarea muncii în mod sistematic. Viața satului reprezintă: „Străduința milenară de a păstra și însuma câștigurile forțelor creatoare anonime, fie în manifestările vieții sufletești, religioase și morale, sau în încercările de a dezlega tainele din lumea înconjurătoare, fie în formele de organizare ale vieții sătești, în port sau în obiceiuri, fie în născocirea uneltelor și în tehnica muncii manuale”⁹.

Astfel, viața satului reprezintă un complex unitar, care asigură cadrul/ contextul în care elemente ale realității intangibile/imateriale se împletesc cu elementele realității materiale. Toate aceste manifestări ar trebui să stea, din perspectiva lui Gheorghe Focșa, la baza tuturor eforturilor de creare și ridicare a culturii românești. Acest lucru este de dorit deoarece satul este locul în care zestrea reprezintă ceea ce au moștenit de la înaintași, atât din punct de vedere material, cât și imaterial, iar prin tendința sa către perfecțiune, devine din ce în ce mai eficient. Orientarea către utilitate a satului va reprezenta centura de siguranță a acestuia, nelăsând loc ca noi tendințe să fie adoptate, alterând astfel dinamica vieții satului. Căci toate lucrurile, tangibile și intangibile, reprezintă un microcosmos de înțelesuri și amintiri, iar în esență reprezintă locul în care memoria este stocată.

CONCLUZIE

Ideea lucrării lui Gheorghe Focșa este aceea de a realiza o prezentare atractivă a satului, încercând să ofere cititorului o imagine cât mai amplă și cât mai

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

ușor de înțeles în același timp. Fiind un bun cunoscător al vieții satului, acesta este un militant al ideii ca evoluția culturii române să pornească de la ceea ce satul oferă, anume un model de urmat, însă pentru a fi urmat, acesta trebuie să fie cunoscut.

Din lectura lucrărilor lui Gheorghe Focșa reiese faptul că satul reprezintă locul în care memoria înaintașilor noștri este păstrată, locul în care manifestările spirituale se îmbină perfect cu cele materiale, rezultând adevărate esențe ale civilizației rurale, altfel spus, satul este expresia concretă a ceea ce reprezintă zestrea neamului românesc.

CERCETAREA MONOGRAFICĂ A FAMILIEI ÎN VIZIUNEA XENIEI COSTA-FORU

AUGUSTIN POENARU

Monographic Research of the Family in Xenia Costa-Foru's Theoretical Perspective

The sociological monograph, in Xenia Costa-Foru's perspective, is the method by which sociology systematically gathers concrete data for its reasoning. In order to make this concrete data collection, the sociologist has direct contact with the society she/he observes systematically, based on hypotheses previously elaborated by the research. Through this method, a methodological definition is formulated for the family, facilitating the outline of an operational concept that allows systematization of field observations. In the author's view, the family represents the socio-affective environment that ensures the socialization and integration of its members in the social life, as well as the permanence and continuity of the family, and a framework of material support and social protection for them. The author also considers the family to be an institution between the individual and the society, a "tool" for contacting the individual with the environment. By fulfilling a certain functional role within society, the family is considered by the author to be in permanent contact with society itself.

Keywords: *sociology, family, monographic research, monographic method, Xenia Costa-Foru*

Cuvinte-cheie: *sociologie, familie, cercetare monografică, metoda monografică, Xenia Costa-Foru*

„Satul este păstrătorul raporturilor metafizice
ale națiunii cu veșnicia... satul cuprinde
o enciclopedie a vieții”

(Dimitrie Gusti)

Xenia Costa-Foru (1902–1983) a făcut parte din echipele studențești conduse de către profesorul Dimitrie Gusti, luând parte la campaniile monografice în calitate de asistent social, încă din anul 1927. A fost cofondatoare, profesoară și directoare (din 1935) la Școala Superioară de Asistență Socială, din 1929 până la desființarea acesteia în 1950. În cadrul Secției de monografie a Institutului Social Român a fost conducătoarea echipei de cercetări monografice asupra familiei, participând la campaniile de la Nerej, Fundul Moldovei, Drăguș, Runcu și Cornova. Între 1929 și 1931, în cadrul Școlii Superioare de Asistență Socială, și-a extins investigațiile și asupra mediului urban (cartierul Tei din București).

NEVOIA DE CERCETARE MONOGRAFICĂ

„Este timpul să începem munca temeinică de cunoaștere a țării. Căci a cunoaște țara este cel mai bun mijloc de a o servi. Știința națiunii este știința patriei”¹.

Călăuziți de acest îndemn, echipele studențești pornesc, începând cu anul 1925, sub conducerea profesorului Dimitrie Gusti, cercetarea monografică a țării. Pe parcursul activității gustiene, au fost monografiate 626 de sate, orașe și regiuni, au fost organizate 5000 de case culturale și peste 500 de școli țărănești². Din aceste echipe monografice a făcut parte și Xenia Costa-Foru, de profesie asistent social, fiind conducătoarea echipei de *cercetări monografice asupra familiei*.

În debutul principalei sale lucrări, *Cercetarea monografică a familiei. Contribuție metodologică*, apărută în București în anul 1945 la Editura Fundației „Regele Mihai I”, Xenia Costa-Foru ilustrează *motivația și scopul* începerii acestor demersuri de cunoaștere a realităților din satele românești: „Pentru că formele de viață familială pe care le-am studiat sunt acelea trăite de marea majoritate a locuitorilor țării noastre, și pentru că ele sunt forme de viață ale unei populații mai greu adaptabile ritmului mai accelerat al civilizației orășenești diriguitoare. Prin aceasta ele sunt mai expuse crizei și ca atare pentru noi, mai importante de cunoscut [...]. De aceea, din cercetările de până acum, rămânem cu credința că o cunoaștere adâncită a acestor realități, nefalsificată prin felul de cercetare sau prin propriile noastre prejudecăți, ar putea avea o mare valoare atât științifică, cât și de ordin practic în munca de ridicare a nivelului cultural al satelor noastre”³.

Xenia Costa-Foru consideră familia ca fiind „un simplu fragment dintr-o organizație socială mai vastă, în mijlocul căreia are de îndeplinit anumite funcțiuni” și de aceea, consideră autoarea, „numai o *monografie sociologică* ne poate permite studiul simultan al unei familii românești și a societății respective ei”⁴.

EXPUNEREA METODEI DE CERCETARE

Metoda de cercetarea utilizată de către Xenia Costa-Foru în analiza vieții de familie este *metoda monografică*. Metoda presupune o abordare multidisciplinară și completă a unităților și fenomenelor sociale, vizând cadrele și manifestările vieții sociale și conexiunile dintre acestea. Societatea, înțeleasă ca un tot autonom⁵, este

¹ Dimitrie Gusti, *Știința monografică – Știință a realității sociale*, București, Editura Institutului Social Român, 1934, p. 38.

² Ilie Bădescu, *Tratat de sociologie rurală*, București, Editura Mica Valahie, 2009, p. 57.

³ *Ibidem*, p. 6.

⁴ *Ibidem*, p. 22.

⁵ Dimitrie Gusti definea societatea drept „totalitatea autonomă a indivizilor, ce trăiesc laolaltă și depun ca manifestări de voință o activitate economică și un spirituală, reglementate etico-juridic și organizate politico-administrativ, condiționate de cadrul cosmic, cadrul biologic, cadrul psihic și cadrul istoric” (*Paralelismul sociologic*, în revista „Sociologie românească”, anul II, nr. 9–10, septembrie–octombrie 1937, p. 382).

alcătuită din formele de activitate ale voinței sociale, reprezentate, pe de o parte, de manifestările spirituale și economice (constitutive) și, pe de altă parte, de cele etico-juridice și politico-administrative (regulative), manifestări care sunt condiționate de patru cadre: cosmologic și biologic (cadre naturale), psihic și istoric (cadre sociale)⁶. Adeptă a metodei monografice, Xenia Costa-Foru o consideră ca fiind „metoda prin care sociologia își strânge sistematic date concrete în vederea raționamentelor sale. Pentru a face această strângere de fapte concrete, sociologul ia contact direct cu societatea pe care o observă sistematic, pe baza unor ipoteze mai dinainte elaborate”⁷.

Una dintre cele mai importante unități sociale ale societății noastre este fără îndoială unitatea familiei. De aceea, aceasta nu poate fi studiată din punct de vedere sociologic ca o problemă parțială, izolată de totalul vieții sociale, ci va trebui analizat mecanismul de integrare funcțională a tuturor amănuntelor sale, în totalul vieții sociale. Din acest punct de vedere, Xenia Costa-Foru insistă asupra caracterului de *unitate socială* pe care îl are familia, pentru a scoate în evidență faptul că „în viața de familie vom avea a ne preocupa de studiul tuturor manifestărilor sale, a tuturor condiționărilor cadrelor, precum și de realitățile și procesele sociale, grație cărora o familie se află integrată societății considerată ca tot”⁸.

DEFINIREA CONCEPTULUI DE *FAMILIE*

Pentru a putea defini conceptul de *familie*, autoarea consideră a fi importantă identificarea diferențelor ei specifice față de restul unităților sociale, iar această definiție propriu-zisă a familiei va trebui să aibă un caracter de simplu concept metodologic „care să ne ajute la sistematizarea observațiilor pe care le vom face la fața locului”⁹. Încă de la începutul studiului său, Xenia Costa-Foru insistă asupra necesității teoretice de a despărți foarte clar două aspecte în viața de familie: unul constant, cu caracter *biologic*, și altul *funcțional*, dependent de condițiile sociale. Faptul că la baza familiei se află un fenomen biologic natural de perpetuare a speciei umane și împlinire a individului face ca însăși caracteristica familiei să fie consanguinitatea care unește pe toți membrii ei și care dă familiei o statornicie naturală. De aceea, autoarea consideră că „fără de voia lui, omul se află inseriat biologic într-un neam a cărui ființare a început cu mult înaintea lui și care va dăinui, în ramurile sale multiple, chiar după dispariția indivizilor care-l reprezintă la un moment dat”¹⁰.

⁶ Pentru o prezentare mai detaliată a cadrelor și manifestărilor, vezi Mircea Vulcănescu, *Școala sociologică a lui Dimitrie Gusti*, București, Editura Eminescu, 1998 (capitolul *Concepția sociologică*).

⁷ Xenia Costa-Foru, *op. cit.*, p. 31.

⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁹ *Ibidem*, p. 33.

¹⁰ *Ibidem*, p. 34.

Mai mult decât atât, nu numai nașterea omului, ci și creșterea sa se petrece în sânul familiei, aici construindu-se și viața psihică a individului. Tot în cadrul familiei el primește toată zestrea tradițională pe care o va purta în tot decursul vieții lui în societate și de aceea autoarea consideră că „familia, ca atare, creează o conștiință comună, care deși formată prin aderarea tuturor conștiințelor individuale socializate ale membrilor ei, va fi diferită de cea personală a fiecăruia în parte”¹¹. Pe lângă această bază biologică, familia are și o organizare în forme sociale, așa că în viața integral dusă laolaltă a unui grup de rude, trebuie să aibă forme de organizare socială în armonie cu societatea în care trăiește. În acest sens, autoarea își propune analiza modului în care familia reușește să formeze o treaptă medie și o instituție de trecere între individ și societate: „întâi crescându-l ca pe un viitor membru al societății, adică socializându-l pedagogic, și în al doilea rând, oferindu-i în tot decursul vieții lui un sprijin și un loc de refugiu (uneori o stânjenire) în lupta pe care el o duce pentru viața socială”¹².

Autoarea consideră că scopul familiei, procreerea, creșterea și socializarea membrilor săi, rămâne întotdeauna același, dar rezolvarea problemelor practice, ia veșnic forme noi datorită faptului că societatea este ea însăși într-o continuă schimbare. De aceea, pentru Xenia Costa-Foru, *unitatea familiei* reprezintă: „un ansamblu autonom de manifestări spirituale, economice, juridice și politice, condiționate cosmic, biologic, psihologic și istoric și integrate unei serii de relații și procese sociale”¹³.

ALCĂTUIREA PLANULUI DE LUCRU

Definirea conceptului de familie și expunerea sensului teoretic al cercetării ne precizează obiectul studiului, însă înainte de începerea propriu-zisă a cercetării, Xenia Costa-Foru recomandă întocmirea cu strictețe a unui plan de lucru „care din punct de vedere logic, dând sumarul a tot ceea ce trebuie să fie cercetat, să te ducă nu la siguranța unei epuizări metodologice a problemei (ar fi un lucru imposibil de obținut), dar la siguranța unei imparțiale și obiective luări în seamă a întregii realități”¹⁴.

Planul de cercetare propus de autoare cuprinde o primă fază compusă din două părți, în care sunt grupate *descrierea* fenomenelor de viață familială și a unităților tip și o a doua, faza de *analiză* sociologică a proceselor ce caracterizează familia¹⁵. Faza de descriere cuprinde la rândul ei două părți: *în prima parte* se

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, p. 35.

¹³ *Ibidem*, p. 36.

¹⁴ *Ibidem*, p. 43.

¹⁵ Nu vom insista asupra detaliilor planului de lucru, acesta fiind redat în totalitate în anexa lucrării *Cercetarea monografică a familiei. Contribuție metodologică*, București, Editura Fundației „Regele Mihai I”, 1945.

urmăresc *forma, rostul și condiționarea* tuturor fenomenelor de viață familială în toate manifestările și procesele lor. Din descrierea formelor de familie aflate, se vor selecționa atâtea tipuri reprezentative, câte categorii caracteristice există, pentru ca *în partea a doua*, aceste familii tip să fie studiate individual în detaliu¹⁶. Întreg materialul descriptiv urmează apoi să fie analizat sociologic în vederea interpretării și caracterizării problemelor vieții de familie. Această operațiune nu comportă un plan de lucru fixat în prealabil, „structura lui diferind total, de la caz la caz, tocmai după materialul aflat”¹⁷.

SUMARE INDICAȚII DE CERCETARE

Xenia Costa-Foru consideră că, pe lângă planul de lucru riguros pe care cercetătorul trebuie să se bazeze, este extrem de important simțul acestuia: „a găsi punctele capitale ale realității pe care o vrei cercetată și apoi a ști cum să le lămurești, va depinde de calitățile personale pe care cercetătorul le are, și de aceea, în domeniul sociologiei, cercetătorul la teren trebuie să aibă, în afară de calitățile îndeobște cerute, o grijă specială în ceea ce privește pregătirea lui teoretică, menită, nu să-l învețe mai dinainte lucrurile pe care le cercetează, ci să-l emancipeze de o serie de prejudecăți, care sunt legate de el prin faptul că el însuși este un membru component al unei societăți”¹⁸.

Pe lângă simțul practic și pregătire, autoarea consideră ca fiind absolut necesară cercetătorului capacitatea de a empatiza cu obiectul studiat: „aceasta din pricină că, ca să ai înțelegerea vieții lor, calea optimă este să te apropii cu drag de oamenii pe care îi cercetezi și să cauți să te transpui în felul lor de a fi. Calitatea de a-ți face prieteni oamenii pe care îi studiezi, astfel ca să-i poți simți aproape și ca aceștia să nu se ascundă de tine, să nu caute să te înșele, ci cu deplină încredere să-ți spună cinstit ce te interesează, este poate calitatea personală cea mai mare a cercetătorului și aceasta nu se poate căpăta prin studiu; trebuie ca într-adevăr să ai simpatie față de semenii tăi și să te anime dorința de a le fi de folos”¹⁹.

În ceea ce privește mijloacele propriu-zise de cercetare, Xenia Costa-Foru recomandă utilizarea metodele clasice: observația, experimentul, analiza și sinteza²⁰. Pe lângă acestea, autoarea consideră a fi deosebit de importantă *intervenția* în viața de familie pe care cercetătorul o studiază, printr-o politică de asistență socială: „astfel, spre exemplu, în asistență, scopul fiind acela al ajutorării familiei căzute în dependență, studiul teoretic al familiei, deși va fi făcut cu ajutorul aceleiași tehnici științifice pe care am descris-o până acum, nu poate fi un punct final al muncii

¹⁶ *Ibidem*, p. 43.

¹⁷ *Ibidem*, p. 44.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 45.

²⁰ Toate aceste metode sunt tratate pe larg în lucrarea *Tehnica monografiei sociologice* a lui H.H. Stahl, apărută la București, la Editura Institutului Social Român, în anul 1934.

noastre. Un astfel de studiu însă va mări șansele de succes ale intervenției noastre față de cazul când această intervenție ar fi făcută fără o prealabilă cercetare și înțelegere sociologică. Intervenția noastră, în acest caz, poate cu atât mai mult fi socotită drept o experimentare, cu cât ne permitem să și intervenim activ în viața cercetată. În adevăr, atunci când, având convingerea cunoașterii stării de dependență a unei familii și găsim în factorul economic, de pildă, sau în cel biologic, cauza principală a răului, experimentăm remediul aceluși rău, putem imediat vedea dacă în adevăr greșim în raționamentele noastre sociologice sau nu, studiul reacțiilor ce urmează acestor intervenții constituind observații de natură capitală în înțelegerea sociologică a problemei”²¹.

CERCETAREA PROPRIU-ZISĂ

A cerceta monografic familia presupune a alege în prealabil mediul social a cărui viață de familie urmează a fi studiată. Pentru aceasta, trebuie să se *determine* cu exactitate grupul social în care familia în cauză ființează: „această supraunitate socială, care ne servește drept zonă de cercetare, poate fi, de pildă: o națiune, un sat, un oraș, un cartier dintr-un oraș, o fabrică, o clasă socială, o categorie profesională etc.”²²

În prima parte a cercetării, cea a *studiului problemelor familiei pe întregul satului*, cea dintâi operațiune ce urmează a fi efectuată pentru delimitarea obiectului de cercetare este să obținem informații lămuritoare asupra *morfologiei familiei* din societatea pe care o studiem. Pentru aceasta, se începe prin descrierea statistică: „raportul dintre neamuri și familii trebuie analizat încă mai amănunțit, pentru ca să se vadă câte neamuri sunt reprezentate în sat printr-o singură familie, câte prin două, prin trei etc.”²³ Toate acestea ne pot ajuta să ne dăm seama dacă ne aflăm în fața unui sat a cărui populație descinde din câteva neamuri băștinașe, puține la număr, sau a unui sat cu populație nestabilă, supuse unei migrări continue. După strângerea datelor statistice cu privire la familiile dintr-un sat, se trece la *analiza repartizării* lor pe grupe teritoriale, „ca să vedem cum se întind familiile constitutive ale neamurilor pe cătune, străzi, mahalale, crânguri etc.”²⁴ După descrierea statistică a neamurilor și așezarea lor spațială, se trece la studiul amănunțit al neamurilor: „pentru aceasta, vom întrebuința ca tehnică generală de lucru, spițele de neam, ele putând fi, de asemenea, o dezlegare la multe probleme”²⁵. În aceeași ordine a preocupărilor cu privire la neam și la tipurile de familie existente într-un grup social, tot pe bază de spiță de neam, este problema sistemului de rudenie și de încuscrire. Pentru aceasta se alcătuieste un inventar al tuturor

²¹ *Ibidem*, p. 49.

²² *Ibidem*, p. 50.

²³ *Ibidem*, p. 54.

²⁴ *Ibidem*, p. 56.

²⁵ *Ibidem*, p. 62.

rudeniiilor pe care le întrebuințează localnicii, fie ele de natură biologică, civilă, religioasă sau spirituală, „în genere specificându-se modul de calculare al acestor grade de rudenie, precum și îndatoririle și interdicțiile ce sunt legate de ele”²⁶. Odată stabilit sistemul de rudenie efectiv practicat de către familiile pe care le cercetăm, se va trece la problema stabilirii de noi legături între neamuri (statistica căsătoriilor și raportul imigranți/emigranți din sat).

Neamul studiat până acum este o realitate deosebită de aceea a familiilor propriu-zise. Grupa de rude care constituie neamul nu duce laolaltă o viață nemijlocit solitară, „ci se fragmentează în grupe mai restrânse, uneori mai mari, alteori mai mici”²⁷. Aceste grupuri sunt familiile care propriu-zise care ne interesează în prezentul studiu. Dar modul de grupare și de organizare interioară a acestor familii nu este întotdeauna același, afirmă autoarea. De aceea, cea dintâi preocupare a cercetătorului este de a reuși să stabilească *tipurile de familie* cele mai potrivite cunoașterii empirice. Un prim criteriu de tipizare a grupurilor familiale rezultă din considerarea mărimii grupei de rude din același neam care trăiesc într-o familie: „de aceea, studiul însuși al neamului este o introducere teoretică la studiul tipurilor de familie și gradul de viabilitate a neamului un semn al viabilității unor forme patriarhale de organizare a familiei”²⁸.

Odată obținute lămuririle generale cu privire la factorii exteriori ce acționează asupra grupului familiei, va trebui să trecem la analiza a însăși factorilor ce o compun și a relațiilor care se stabilesc între ei. „Este vorba de situația în familie și de raporturile reciproce pe care le au în genere în acest grup social soții, ascendenții, descendenții și colateralii unii față de alții”²⁹.

Familia, astfel constituită intern, nu trăiește izolată, ci ca fragment al unei societăți mai mari, constituind o instituție de trecere între individ și societate, fiind „o unealtă de luare de contact a individului cu mediul social înconjurător și îndeplinind în sânul societății un anumit rol funcțional, ea este în legătură permanentă cu societatea însăși”³⁰. Se vor analiza astfel legăturile pe care familiile le au între ele, aceste relații având o conexitate cu problema neamului. Se va urmări de asemenea, determinarea genului de relații și se va face analiza cercurilor simpatetice pe care, familiile ca atare, le pot constitui între ele și se vor găsi criteriile care stau la baza alcătuirii lor.

După cercetarea familiei pe întreg satul, se ajunge la stabilirea anumitor tipuri de familie și se începe cercetarea unei *singure unități familiale tip*: „această cercetare, adâncind problemele studiate până acum, ne permite mai ales să surprindem, în formarea unității de familie, procesul de interdependență dintre cadre, manifestări și în special relațiile sociale. De asemeni aici se poate desprinde

²⁶ *Ibidem*, p. 71.

²⁷ *Ibidem*, p. 78.

²⁸ *Ibidem*, p. 79.

²⁹ *Ibidem*, p. 85.

³⁰ *Ibidem*, p. 177.

mai concret proiectarea familiei și tendința către care o împinge voința grupului și astfel ajungem la caracterizarea ei³¹. Se începe această parte a cercetării prin analiza *cadrelor cosmice*: așezarea spațială a persoanelor și a bunurilor deținute de familie, descrierea gospodăriei și a locuinței (interior, exterior). Se continuă prin analiza *cadrelor biologice*: vitalitatea neamului (natalitate, mortalitate, căsătorii, longevitate, boli ereditare), igiena personală și modul de îngrijire a locuinței, alimentație, odihnă. *Cadrul psihic* va fi analizat de asemenea pentru a se stabili psihologia familiei studiate (tradiții, obiceiuri). În final, se ajunge la *cadrele istorice*, în care se analizează istoricul formelor de organizare a familiei. Cercetarea tipului de familie continuă cu studiul manifestărilor: viața spirituală (moralitate, viața religioasă), viața economică (analiza gospodăriei ca unitate socială, analiza muncii familiei ca formă de organizare, a instrumentelor deținute și a randamentului muncii), viața juridică și administrativ-politică a familiei (organizarea bunurilor, modul de transmitere a moștenirilor, modul de organizare al familiei, viziunile și afilierea politice ale membrilor).

După descrierea cadrelor și a manifestărilor din cadrul tipului de familie studiat, se trece la analiza relațiilor între membrii ce compun familia, a relațiilor familiei cu societatea, dar și a relațiilor familiei cu fiecare membru al său în parte.

VERIFICAREA ȘI INTERPRETAREA MATERIALULUI CULES

După strângerea materialului referitor la viața de familie, Xenia Costa-Foru recomandă sistematizarea tuturor fișelor obținute, „adunându-le la un loc pe dosare și clasându-le pe probleme”³². În această ultimă etapă, toate interpretările de amănunt, ivite în decursul cercetării și verificate parțial, trebuie puse împreună, „în vederea încheierii lor într-un singur sistem teoretic”³³. Concluziile teoretice la care va trebui să se ajungă în final vor trebui să răspundă dacă într-adevăr familia din satul cercetat *este o unitate socială*, „adică, este ea un ansamblu autonom de manifestări de ordin divers?”³⁴. Se va avea în vedere care anume dintre condiționările pe care le-am avut în vedere au o importanță deosebită pentru această constituire a familiei ca unitate socială. Pentru aceasta, se va studia importanța relativă pe care o au pentru familie factorii cosmici, biologici, psihologici și istorici și se va stabili mecanismul concret al acestor condiționări.

În final, se va trece la analiza raporturilor pe care familia le are cu societatea, adică funcțiile specifice ale familiei în sânul unei vieți sociale oarecare, pentru a verifica dacă într-adevăr familia are rolul atribuit în planul de lucru, și anume „nașterea oamenilor și creșterea lor nu numai ca ființe fizice individuale, ci și ca

³¹ *Ibidem*, p. 199.

³² *Ibidem*, p. 291.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, p. 294.

membri (eventual personalități), aparținând unui sistem social dat”³⁵. „În lucrarea de față scopul ne-a fost, nu interpretarea materialului cules, ci numai de a pune la îndemâna acestui soi de cercetători tehnica mecanică de lucru, rezultat al unei experiențe colective de ani de zile și de a clasifica teoretic meandrele nesfârșite ale împrejurărilor de fapte, care constituiesc problema familiei”³⁶.

CONCLUZII

- meritul lucrării *Cercetarea monografică a familiei. Contribuție metodologică* constă în chiar monografierea familiei, adică în analiza ei amănunțită, profundă, cuprinzătoare, în care sunt surprinse relațiile premaritale, conjugale, relațiile parentale, dar și normele și valorile legate de căsătorie și copii;
- concepția românească asupra monografiei pune accent pe culegerea sistematică a datelor concrete cu scopul verificării unor ipoteze, strategia conceperii și realizării monografiei decurge în mod firesc din esența concepției gustiene despre sociologie și obiectul ei de studiu: societatea;
- monografia familiei comportă o serie de precizări conceptuale privind definirea familiei, sensurile și tipurile ei, fiind meritul autoarei de a formula pentru familie o definiție cu caracter metodologic, ce facilitează conturarea unui concept operațional ce permite sistematizarea observațiilor de teren;
- lucrarea analizată de noi în studiul de față prezintă familia în diferitele ei ipostaze: loc de referință pentru individ, un mediu afectiv, de comunicare și cooperare, suportul material și de protecție socială, cadrul de transmitere a normelor și valorilor perene;
- în lucrarea Xeniei Costa-Foru se prezintă întreaga funcționalitate a familiei, bazată pe modelul parental, orientarea spre dobândirea unui status socioprofesional și moral pentru descendenți, care asigură atât socializarea și integrarea acestora în viața socială, cât și permanența și continuitatea familiei.

³⁵ *Ibidem*, p. 295.

³⁶ *Ibidem*.

„MSS. 5” – MAPA INEDITELOR LUI HARRY BRAUNER

RALUCA POTĂRNICHE

‘Mss. 5’ – Folder of Harry Brauner’s Unpublished Works

This article presents an inventory and analytical survey of a bunch of manuscripts belonging to Harry Brauner (1908–1988), and found in the Archives of the “C. Brăiloiu” Institute of Ethnography and Folklore (Bucharest). The “Mss. 5” in our archive contains five folders, which gather several organological articles and article sketches that Brauner started to edit in late 1930s, continued perhaps in the 1940s, but was abruptly stopped to finalize by the dramatic political events of those times.

Keywords: *Harry Brauner, archive, manuscripts, organology, cobza*

Cuvinte-cheie: *Harry Brauner, arhivă, manuscrise, organologie, cobză*

Etnomuzicologul Harry Brauner, unul dintre cei mai apropiați colaboratori ai lui Constantin Brăiloiu, a fost un culegător asiduu, a participat la marile campanii monografice (Drăguș, Făgăraș, 1929; Runcu, Gorj, 1930; Șanț, Năsăud, 1935) inițiate de Institutul Social Român (aflat sub conducerea lui Dimitrie Gusti), a fost primul secretar al Arhivei de Folclor a Societății Compozitorilor Români (înființată de Constantin Brăiloiu în 1928), primul director al Institutului de Folclor din București (1949–1950), compozitor și profesor.

În Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” (A.I.E.F.) există un fond documentar divers cu privire la activitatea lui Harry Brauner. Acest fond cuprinde două tipuri de documente: sonore (înregistrări pe cilindri de fonograf, benzi de magnetofon, discuri) și scriptice (transcrieri muzicale și de text, fond auxiliar, manuscrise).

În paginile care urmează vom prezenta conținutul unui însemnat manuscris al lui H. Brauner, înregistrat în A.I.E.F. ca „**Mss. 5**”. Documentul este îndosariat într-o mapă, alcătuită din cinci dosare, notate cu **a**, **b**, **c**, **d**, **e**. După prima consultare (arhivistică) a dosarelor au rezultat diferite date, pe care le vom expune în rândurile de mai jos.

Dosarul **a** conține: 2 pagini cu text olograf, în cerneală; 1 pagină cu titlu și însemnări, olografe, în creion; 8 pagini cu text dactilografiat; 16 pagini cu exemple muzicale tipărite și însemnări olografe în creion. Total: 27 de pagini.

Dosarul **b** este alcătuit din: 1 pagină cu desen-schiță în creion și însemnări olografe în cerneală; 1 copie xerox a paginii anterioare; 8 pagini cu text dactilografiat și adnotări olografe în cerneală și creion; 1 pagină cu exemple muzicale și însemnări, olografe, în cerneală și creion. Total: 11 pagini.

Dosarul **c** este format din: 1 pagină cu titlu, olograf, în cerneală; 2 pagini cu însemnări și exemple muzicale, olografe, în creion; 28 de pagini cu exemple muzicale și însemnări, olografe, în cerneală și creion; 1 pagină cu titlu, olograf, în cerneală; 4 pagini cu însemnări și exemple muzicale, olografe, în cerneală, incluzând și o adnotare (exemplu muzical) în creion; 1 pagină cu titlu, olograf, în cerneală; 6 pagini cu exemple muzicale și însemnări, olografe, în cerneală, incluzând o corectură și o adnotare, ambele în creion. Total: 43 de pagini.

Dosarul **d** cuprinde: 37 de pagini cu text și exemple muzicale, olografe, în cerneală și creion; 1 pagină cu text dactilografiat și adnotări olografe în cerneală și creion. Total: 38 de pagini.

Dosarul **e** conține: 12 pagini cu text și exemple muzicale, olografe, în cerneală și creion; 3 pagini cu text olograf, în cerneală. Total: 15 pagini.

Așadar, întregul manuscris însumează 134 de pagini. De asemenea, am putut observa și prezența a patru grafii, două cunoscute (Harry Brauner și Tiberiu Alexandru) și două neidentificate¹.

Cuprinsul acestui manuscris este prezentat, în cele două pagini de început, de folcloristul Tiberiu Alexandru, astfel: „H. Brauner – *Cobza lui Vasile Bursuc*. Dosarul cuprinde: 1) Studiul bătut la mașină cu exemple muzicale și corecturi scrise de autor și unele adnotări de T. Alexandru, cu totul 8 p.; 2) Dosar cu *Material* redactat, dublete și în curs de redactare; 10 file cu însemnări diverse, 7 p. cu text în curs de redactare (3 p. scrise de o mână străină), 8 p. copie a textului bătut la mașină, fără exemple sau adnotări; 3) Dosar cu exemple muzicale, cuprinzând: 23 ex. muzicale + Addenda: *Cobza lui Ilie Bolea din Capu Codrului, jud. Câmpulung – Bucovina*, 4 file și *Ghitara lui Gh. Căldăraru din Bodăești – Dolj*, 6 p.; 4) Cinci plicuri cu fișe și însemnări, după cum urmează: a) *Armonie* – 8 file; b) *Modulația* – 4 file; c) *Ritmica* – 6 file; d) *Introducere* – 5 file; e) *Redactate* – 21 file. Notă – Cele mai multe exemple muzicale au fost desenate pentru tipar, însă nu au fost corectate, după câte știu. T. A.”

Vom descrie, în continuare, conținutul celor cinci dosare.

Dosarul **a** cuprinde studiul despre cobza lăutarului Vasile Bursuc, cu informații despre: instrument (denumirea și descrierea părților componente), acordaj, scordatură (un tip special de acordaj), tehnică instrumentală (maniera de execuție), terminologie muzicală (de exemplu: „DO = TE sau deformat TIA; RE = OPRAL sau BURDOI; MI = SAII; FA = PHANDADES; SOL = RAS; LA = MAȘCARI sau MAȘCARENDE; SI bemo = HAMUR”), armonie și exemple muzicale pentru diferite acompaniamente. Despre armonie, H. Brauner scrie: „Cobza fiind în primul rând un instrument de marcare a ritmului am crezut de cuviință să studiez mai ales armonia de acompaniament a jocurilor. Pentru aceasta am ales acompaniamentul la trei jocuri (considerate drept cele mai răspândite de către informator): Sârba, Hora și Țiitura (acest ultim fiind acompaniamentul la

¹ Citatele din acest material respectă maniera de redactare originală a manuscrisului (cuvinte scrise cu majuscule și cuvinte subliniate, ortografia).

Ca la Ușa Cortului și la Țigănească), pe care l-am transcris în toate modurile. Prin acest mijloc am dobândit un tablou comparativ al tuturor armoniilor întrebuițate”.

În Dosarul **b** se continuă studiul despre cobza lui V. Bursuc.

Acest dosar conține un desen-schiță a cobzei, cu denumirile elementelor ce compun instrumentul și măsurători ale acestuia. În stânga desenului (colțul din

Urmează, în dosarul de față, același studiu despre cobză, dactilografiat (identic cu cel din dosarul a), având, în schimb, exemple muzicale inserate în text, corecturi ale autorului și unele adnotări ale lui T. Alexandru.

Cobza este compusă din trei părți principale: "fața", "burduful" și "gâtul".

Fața, suprafața netedă de brad care acoperă camera de rezonanță are lungimea de 48 cm. Are forma unei pere tăiate, pornește dela fabricarea cu gâtul **xxx** unde este lată de 7,5 cm. și ajunge la lățimea maximă de 20,5 cm., de unde se reîngustează. Pe față este lipit "cordarul" din lemn de brad, care se află la 37 cm. dela gât. Cordarul lung de 16 cm. are 11 găuri de care sunt prinse coardele. In locul unde pana de gâscă ciupește coardele, de față este lipită o bucată de piele subțire (meșină) numită **hătaie**, care are rostul de a feri rodera feții de către pana de gâscă.

Tot pe față sunt 12 găuri **xxx** circulare și una triunghiulară pentru rezonanță ("pentru ton"). De obicei în gaura triunghiulară cobzarul primește banii care i se oferă după ce a cântat. ...

Gâtul, din lemn de fag, este format din două părți formând un unghiu. Prima parte a gâtului, în prelungire cu fața are 7,5 cm. lățime și se îngustează pînă la 4,5 cm. Această primă parte a gâtului folosește la digitație. Partea/duoa a gâtului este îmbinată cu prima parte, formând un unghiu **xxxxxxx** cu fața, este lungă de 24 cm. și lată de 4,5 cm. Fețele exterioare ale acestei părți au 10 găuri, în care sunt introduse culele (în cazul de față în număr de nouă). Culele (pe care inf. le consideră de abanos) sunt din lemn vopsit negru și pe ele sunt prinse coardele.

Burduful, construit din 5 fețe de nuc îmbinate formează cutia de rezonanță. Dela față în adîncime burduful are 8 cm.

Pentru a cânta cobzarul ține mîna stîngă pe gâtul cobzei, gâtul venind deci în partea stîngă a corului. Pana de gâscă o ține cu mîna dreaptă.

A CORULUI:

De obicei, la acomodarea unei cobze cobzarul întrebuițează numai ote trei perechi de coarde, fie 1-1-1-1-1 și atunci spune că accompaniment "de la" și fite că se servete de perechile 1-1-1-1-1, numai acest accompaniment "de la" este posibil întrebuițează cele 4 perechi de coarde, este notat trif considerat ca o tehnică neobișnuită și personală a informatorului (asta o fac cu așa, dela stînga, cînd trîm și sună ca basul). Mi, cașca sunet de gâscă pe coardă am marcat-o prin săgeți roșii verticale ()

Pentru ușurință și pentru a înalțura conștiința am dat fiecărei perechi de note câte o cifră română, considerînd l perechea din stînga:

De obicei, la acomodarea unei cobze cobzarul întrebuițează numai ote trei perechi de coarde, fie 1-1-1-1-1 și atunci spune că accompaniment "de la" și fite că se servete de perechile 1-1-1-1-1, numai acest accompaniment "de la" este posibil întrebuițează cele 4 perechi de coarde, este notat trif considerat ca o tehnică neobișnuită și personală a informatorului (asta o fac cu așa, dela stînga, cînd trîm și sună ca basul). Mi, cașca sunet de gâscă pe coardă am marcat-o prin săgeți roșii verticale ()

cărții.

Ex.:

La transcriere am întrebuițat pentru fiecare coardă câte un portativ închizînd orin acolo să cuprîndurile, în stînga portativelor.

Digitația am marcat-o prin cifre arabe așezate sub portative. (Pentru coarda liberă întrebuițînd o; pentru primul deget I, etc.)

In cuprînsul ambisusului întrebuițîm următoarele note:

(Cifrele romane arată cuplul de coarde pe care se obține nota, cifrele arabe de sub ele arată digitația; iar centimetri arată distanța dela încheietura gâtului pînă la deget).

După cum se poate vede din tablou anume note (fără; re; do) avînd două digitații diferite într'un defect de digitație/soasă note nu au totdeauna înălțimea absolută, fiind câteodată puțin mai ridicate din cauza efortului pe care informatorul îl face spre a le obține (diferență de cm. față de nota normală)

TERMINOLOGIE

Terminologia muzicală fînd orală, este foarte confuză. Vocabularul desemnează câteodată numai o notă, sau mai bine zis o coardă, iar alte ori un sistem, un mod. Termenii muzicali obișnuiți sunt următorii:

DO = RE sau deformat TIA
 RE = ORAL sau BURDU
 MI = SAIL
 FA = FIANDADE
 SOL = PAS
 LA = MASCARI sau MASCARENDE
 SI = BAWUR

Celelalte note cu diexi saubemoli sunt considerate note de trecere și poartă numele de fîrdă ("ales isă fîrdă, numai dela noi, așa...") neformînd niciodată moduri și fiind întrebuițate numai în accompaniment pentru a îmbogăți armonia.

Si, nu poate forma niciodată un mod, ne fiind cunoscut ca o notă **soasă** ("între hamur și te vine un fîrdă, îla îl punem noi, dela noi"). Desemenea și **MI (sail)**, cunoscută o notă (coardă) și nu un mod.

Citînd semnificația termenilor din tabloul de mai sus am constatat că ea este diferită și anume:

- 1) **simbolul informatorului** din teoria germană (și la sau i la fiind C-ul german) din cea arabilă (pas fiind modul lui sol fără sensibilitate)
- 2) **survînte și găsiți** unele desemnări:
 - x a) **calitatea coardei** (sail, sub; ire nota mi fiind cea mai subțire dintre coarde)
 - b) **tehnica obținerii unui mod** (chandaș = închis, pentru că în acordul lui 7/11 sîcăm așa pentru că închidem burduful/ de celelalte (ambisusurile), pentru că coardele se află în mijlocul cuprînsului)
 - c) **adjective a căror explicație n'am putut-o găsi** (pas = pas)
 - d) **agrementabilă**, fiind a fi termen propriu zis muzical și găsiți, fără altă semnificație (hamur).

Dintre toate modurile cel preferat pare a fi modul lui sol ("PAS, sta-i mai frumos, chiar se sice: ghilabă la ras, le îleșteri, aică scîntă-mi la ras, dela înisă).

In afară de terminologia sus pomenită, pentru coarde întrebuițîm acest vocabular "romănesc", cînd le cumpără la prăvălie:

burduire
 subțire
 mijlocie
 grosă = sol

("cînd eram tineri la viața noastră, numai așa ceream la prăvălie")

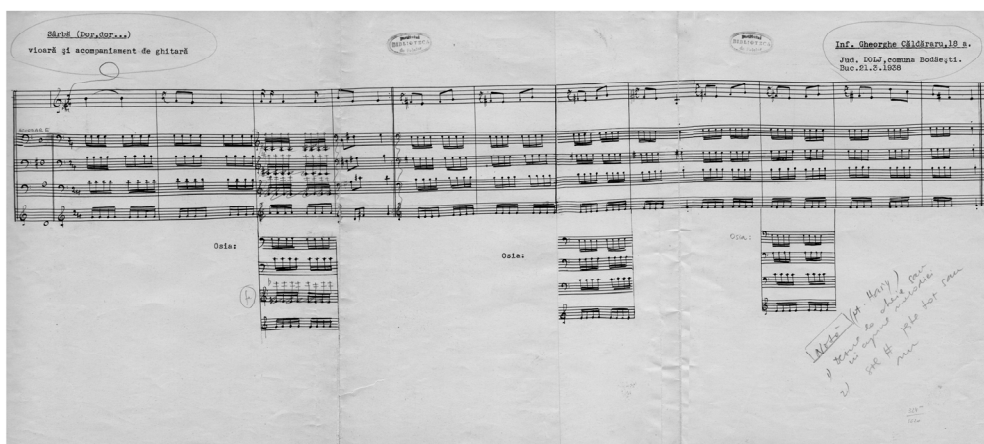
Dosarul c este alcătuit din exemple muzicale (transcrieri ale lui H. Brauner): acompaniamente pentru *Sârbă* și *Horă*, *țituri*, acompaniamente pentru alte jocuri (*Brâul pe 7*, *Ca la Breaza*, *Geamparale*). În acest dosar mai există două pagini mici (*Anexă*), scrise de o mână străină (a treia), cu exemple de formule ritmice pentru acompaniamentele la *Sârbă* și *Horă*.

The image displays three pages of handwritten musical notation, likely piano accompaniment for folk dances. The top-left page shows a piece titled "Brâul pe 7". The top-right page is titled "Ca la Breaza" and features a treble clef, a key signature of one flat, and a 3/4 time signature. The bottom page is titled "Geamparale" and includes detailed performance instructions such as "Acompaniament, drept" and "Acompaniament, drept, cu țără". The notation is dense, with many notes and rests, and includes some handwritten annotations and markings.

Acest dosar mai conține și o *Addenda*, alcătuită din două materiale: *Cobza lui Ilie Bolea* și *Ghitara lui Gh. Căldăraru*.

Cobza lui Ilie Bolea îl are ca subiect pe lăutarul Ilie Bolea (64 de ani), originar din comuna Capu-Codrului, județul Câmpulung, Bucovina. Terminologia muzicală este diferită: „*te* = do; *a știmui* = a acorda; *ștemunc* = acord; notele adăugate în acord = *bătaia cu degetul*; *re* = *la streajă*; *la* = *la sumeșit*; *sol* = *din djios*; tonul *la* = *ciocârlie*, *din djios*; *a fâne* = a acompania; acord de Do = *TE*; acord de Re (*de*) = *la despărțit*; acord de *Mi* (*e dur*) = *la 'ncălicătură*; acord de *Fa* (*ef*) = *la suceveancă*; acord de *Sol* (*ghe*) = *din djios* (fără *bătaie cu degetul*); acord de *la* (*a*) = *la ciocârlie*; acord de *Si bemol* (*be*) = *n'are nume, am uitat*; *la suceveancă* și *la ciocârlie* însemnează tonalitățile în care se cântă jocurile *Suceveanca* și *Ciocârlia*. Aceste cântece (jocuri) sunt cântate în anumite tonalități”. Urmează o scurtă transcriere a unui acompaniament la o *Sârbă în Do* (*Țe*), culeasă de la Ilie Bolea și notată de H. Brauner pe 15 februarie 1938.

Ghitara lui Gh. Căldăraru cuprinde o transcriere muzicală a unei *Sârbe, Dor, dor...*, piesa fiind culeasă de la Gheorghe Căldăraru, lăutar în vârstă de 18 ani, originar din comuna Bodăești, județul Dolj, și notată de H. Brauner pe data de 21 martie 1938, la București.



Cele două materiale ce constituie *Addenda* sunt interesante pentru că exemplifică tipuri de acompaniament aparținând unor instrumente diferite (cobză și chitară), din zone diferite (nordul și sudul țării).

Dosarul **d** conține însemnări olografe ale lui H. Brauner cu privire la structura și importanța studiului său despre cobză, precum și date despre lăutarul V. Bursuc: „Cobza este un instrument de acompaniament foarte răspândit în vechiul Regat și în Bucovina. După părerea muzicologului Riemann ea ar fi pătruns în Europa adusă între secolul 15–16 din Asia. Rolul acestui instrument în muzica românească este de a marca mai ales ritmul dansurilor. În acompaniere cobzarul întrebuițează anumite armonii care, având în vedere că muzica românească este homofonă pur melodică, sunt influențe ale muzicii occidentale adaptată cântecului românesc. Aceste armonii se deosebesc în totul de armoniile muzicii culte formând un soi de compromis între una și cealaltă. Am crezut demn de luat în seamă studierea acestui instrument tocmai pentru problemele ritmice și armonice pe care le ridică și care pot întrucâtva ajuta la cunoașterea muzicii românești. Lucrarea de față va cuprinde trei capitole: 1) organografia; 2) armonia; 3) ritmul. Țin să precizez că studiu meu formează monografia unei singure cobze și anume a cobzarului Vasile Bursuc, țig. în etate de 55 a, lăutar de profesie, originar din com. Teiș, Dâmbovița. Și am ales acest lăutar pentru că mi s'a părut un adevărat reprezentant al cobzarilor din această regiune, meșteșugul și teoria moștenindu-le cum singur spune *dela îi bătrâni* căci și tatăl său și bunicul său tot cobzari au fost. Am ales comuna Teiș pentru că este o comună locuită numai de lăutar în care tradiția lăutărească a rămas destul de neinfluențată de oraș. Technica întrebuițată de cobzarul Bursuc este tehnica tuturor cobzarilor regiunii, el ferindu-se să dea interpretări personale sau să facă virtuozități în afară de școala moștenită *dela bătrânii* lui. Bursuc este un adevărat cobzar, care știe cântece bătrânești de mult uitate, ca de pildă *a Meșterului Manole*, *a lui Bogdan și Crivățul*, *a Kirei Kiralina*, etc. Întrebându-l când a învățat cobza mi-a răspuns în sugestivele cuvinte *cu ea m'am născut*”.

Studiul despre cobza lui V. Bursuc se continuă cu însemnări ale autorului despre ritmică, digitație, armonie, modulații (pe care lăutarul V. Bursuc le numește *întorsuri* sau *torsuri*), însoțite de exemple și de o terminologie specifică, utilizată nu numai de cobzarul V. Bursuc, ci și de către un alt lăutar, Niculae Ion Dobrică, viorist, în vârstă de 55 de ani, originar tot din comuna Teiș, județul Dâmbovița. Exemple de termeni: „acorduri cu note străine = *fărdă*; a *drege* = a acorda, e *dreasă* cobza = e acordată (Vasile Bursuc, 20.1.38); de mort = *de muleski*, Nic. Ion Dobrică, 55 a, Târgoviște-Teiș; *kântă în ras* (Vasile Ion Bursuc către Nic. Ion Dobrică); *șitură* = acompaniament la Țigănească (Vasile Bursuc, 20.1.38)”.

Ritmice

Pe același ritmice pentru trambusă ca formulele
 întinse pentru aceluși ritm sunt diferite după moduri. Ex
 Sărbă în do re sol fa au formule 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

în fa a; în b b 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

în re la
 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

în sol
 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

Explicarea informaticii este în "mea mea carte" -
 Tot așa scrie
 Nu toate formulele din repertoriu de repertoriu a reformatorilor
 au, dar puține de vedere al ritmice de acoperire a tuturor
 întru cele două jocuri, pe care le-am numit *grecice*.
Formula sau formula pe care în ea a țării. Din
 punctul acesta de vedere în fa a b b pot fi considerate
 jocuri *grecice*, în fa a de jocuri, și pe formula 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

și 12 au formula țării 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

acompaniabile, Brazil pe ț, Magaria (la la dreaga) și Repeterea.
 A acestea au așa numitele note, înțeles, de care au
 dat fiecare unuși *acompaniabile* și *acompaniabile*.
acompaniabile sau unuși în fa a de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

și în țării au descoperit ca este în fa a de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

iar Magaria (la la dreaga) și Repeterea în fa a de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

Sărbă

Do	1-108	1-108	1-108
Re	1-108	1-108	1-108
Fa	1-108	1-108	1-108
Sol	1-108	1-108	1-108
La	1-108	1-108	1-108
Si	1-108	1-108	1-108

Șitură

Do	1-108	1-108	1-108
Re	1-108	1-108	1-108
Fa	1-108	1-108	1-108
Sol	1-108	1-108	1-108

Termeni

întorsuri (sau torsuri)
 sunt acele întorsuri (sau au unele întorsuri)
 încep în fa a de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

în fa a de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

și în fa a de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

și în fa a de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

Șitură (sau de întorsuri - moduri)
 (sau sunt toate formulele la care la dreaga
 începe în fa a de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

și în fa a de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

și în fa a de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

și în fa a de 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

Importanța acestui manuscris a fost marcată de folcloristul Tiberiu Alexandru într-un articol dedicat lui Harry Brauner la împlinirea a 75 de ani: „În 1936 am fost, zi de zi, martorul unui extraordinar studiu de organologie, făcut cu un vestit cobzar din Teiș-Târgoviște. Descrierea instrumentului cu terminologia aferentă, tehnica de cântare a cobzarului și mai ales codificarea gândirii armonice tradiționale a rapsodului sunt de mare interes științific. Pentru studierea, ca sub microscop, a «țiturilor», formule ritmico-armonice cu care cobzarul «ține», adică acompania, Harry Brauner a imaginat o transcriere sinoptică cu o pereche de portative pentru fiecare grup de coarde din cele patru ale instrumentului, cu însemnarea exactă nu numai a tuturor sunetelor obținute dar și a chipului și direcției în care strunele erau «bătute» de pana de gâscă a muzicantului. *Cobza lui Vasile Bursuc*, ms. cu nr. 5, păstrat în colecțiile Institutului de cercetări etnologice și dialectologice, rămâne o lucrare de specialitate fără pereche. (Chiar neterminată, ea merită cu prisosință să fie publicată, spre folosul nostru al tuturor). Capitolul despre cobză al lucrării mele *Instrumentele muzicale ale poporului român* (București, 1956), ca și o însemnată parte a studiului *Armonie și polifonie în cântecul popular românesc* (republicat în volumul *Folcloristică, organologie, muzicologie. Studii*, Vol. II, București, 1980, p. 22–116), sunt tributare acestei importante scrieri. Înalta valoare științifică a culegerilor de folclor muzical făcute de Harry Brauner (peste 5000 de piese), constă în precizia și acuratețea cu care a urmărit, pas cu pas, prescripțiile metodei de cercetare codificată de Constantin Brăiloiu, metodologie la a cărei cristalizare și-a adus și dânsul contribuția”⁵.

Evident, munca lui Harry Brauner ar merita să fie finalizată și prin tipar. Pe de o parte, este păcat că Tiberiu Alexandru, cel care a finisat manuscrisele altor colegi și le-a asigurat prin propria străduință lumina tiparului, nu a reușit să se dedice și manuscriselor din mapa A.I.E.F. „Mss. 5”. Oricum, așa cum am văzut, T. Alexandru a semnalat mereu contribuția teoretică a lui H. Brauner și a indicat locul în care merita căutată. Rămâne, așadar, pentru alți etnomuzicologi onoarea de a se apleca măcar, poate, asupra *Cobzei lui Vasile Bursuc*, pentru a cărei redactare finală și asigurare a acurateții referințelor și transcrierilor muzicale este necesară o atenție (sau implicare) specializată.

⁵ Tiberiu Alexandru, *Harry Brauner*, în „Revista Muzica”, anul XXXIII, nr. 10 (373), octombrie 1983, p. 24.

IV. RECENZII

Cornelia Belcin Pleșca, Laura Toader, Cătălin Alexa. *Familia țărănească în România. Un secol de fotografie/ The Peasants' Family in Romania. A Century of Photography*, Redactor limba română: Ortansa Stângă. Traducere în limba engleză: Anca Stere Remeta, București/Bucharest, tipărit la Monitorul Oficial R.A., cu sprijinul BRD – Groupe Sociétés Générale, 2017, 416 p.

Prezentul album fotografic este un instrument de lucru modern, de informare și modelare a memoriei utilizatorilor, redactat într-o versiune bilingvă, româno-engleză¹, ceea ce asigură o largă deschidere datelor oferite. Sub aspect metodologic, apreciem că volumul poate fi considerat oglinda drumului științelor etnologice românești, de după 1920, până în prezent. Autorii albumului provin din generații diferite de etnografi. Ei fac parte din grupul celor ce au finalizat un proiect academic de excepție, *Atlasul etnografic român* (AER), vol. I–V, 2003–2013, la care s-a lucrat aproximativ jumătate de secol (1967–2013). Începute de echipele gustiene și continuate după 1949, anchetele de teren, întreprinse pentru realizarea AER, s-au desfășurat în condiții dificile, cu multe sacrificii, „pe bază de chestionare conținând 1216 întrebări – cifră enormă, dovedind intenția realizatorilor de a cuprinde, de a acoperi întreaga arie a culturii populare românești, fără a lăsa să scape un element măcar din această vastă „enciclopedie” a culturii naționale”². Chestionarele au fost aplicate unui număr de 18.000 de subiecți, selectați din 600 de sate, răspunsurile fiind însoțite de documente vizuale (150.000 de fotografii, desene, schițe ș.a.) și de informații de teren, păstrate în fișe scrise cu creionul chimic, cu stiloul sau cu pixul, documente-martori ai unei realități complexe, ce nu vorbesc, nu pot intra în dialog decât cu cei care le caută și știu să le descopere. Sub directa coordonare a seniorilor, în ideea continuității științifice, generațiile de cercetători ai institutului, nou/venite după 1990, au făcut pasul hotărâtor spre marile valorificări, de sinteză, ale acestei arhive: publicarea amintitului *Atlas etnografic român* și a unui corpus de *Documente etnografice românești* (DER), ordonat conform schemei concepute pentru atlas. Prezentul album completează seria instrumentelor de lucru, o restituire și în același timp o reconstituire de fotografii etnologice, în mare parte păstrate în arhiva fotografică AIEF.

După un *Cuvânt-înainte*, semnat de coordonatorul *Atlasului etnografic român*, dr. Ion Ghinoiu, care aduce amănunte legate de fondul fotografic utilizat, urmează o *Introducere* explicativă a dr. Cornelia Belcin-Pleșca, etnograf-senior, membră a colectivului redacțional al atlasului. Domnia Sa afirmă că „prin acest album încercăm să supunem reflecției lucide un trecut nu prea îndepărtat și să inspirăm răspunsuri pentru un viitor în care familia cu valorile ei existențiale să-și redobândească rolul primordial de perpetuare a națiunii, în pragul aniversării Centenarului Marii Uniri”³.

Realizatorii oferă o lectură vizuală a lumii rurale, evitând soluția simplistă de aranjare cronologică sau strict geografică a imaginilor. Ordonarea și sistematizarea tematică, pe baza unei selecții riguroase a fotografiilor, a condus la structurarea materialului în zece capitole și 35 de subcapitole. Capitolele se referă la: I. Familii țărănești; II. Universul vieții de familie. Vatra satului; III. Universul vieții de familie. Adăposturi și drumuri; IV. Întemeierea familiei; V. Copiii; VI. Masa cea de toate zilele; VII. Familia la lucru; VIII. Familia și comunitatea; IX. Însmormântarea. Pomenirea neamului; X. Marile mese comune.

¹ Traducere în limba engleză: Anca Stere Remeta (cercetător științific la Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” în prima decadă a anilor 2000, traducător de volume și proiecte de etnologie, antropologie, folclor, sociologie ș.a.; a contribuit semnificativ la versiunea în limba engleză a celor cinci volume ale *Atlasului etnografic român*). Redactor de limba română: Ortansa Stângă (redactor al Editurii Monitorul Oficial R.A. și prestigioasă colaboratoare la editarea primelor volume ale *Atlasului etnografic român*).

² Nicolae Constantinescu, *Atlasul etnografic român – capăt de drum*, în „Studii și comunicări de etnologie”, tom XXVIII, 2014, p. 27.

³ Cornelia Belcin Pleșca, Laura Toader, Cătălin Alexa, *Familia țărănească...*, 2017, p. 8.

Lucrarea se încheie cu o bibliografie și o notă asupra ediției, conținând o trecere în revistă a provenienței imaginilor, din patru arhive (Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, Arhiva Institutului de Antropologie „Francisc I. Rainer”, Arhiva Fundației Culturale „Mușata Armână”, Arhiva Muzeului de Etnografie și Artă Populară Tulcea), colecții particulare de fotografii și cărți poștale. După cum aflăm din introducere, autorii au întocmit „albumul *Familia țărănească în România. Un secol de fotografie* cu un sentiment de profund respect față de familia țărănească – născătoare a unui fabulos univers de valori care aparțin, vorbesc și depun mărturie, în fond, despre modul de viață, psihologia și creativitatea românilor”⁴. Se face corecta precizare a limitării cronologice convenționale, căci în realitate imaginile depășesc un secol, atât spre trecut, cât și spre prezent.

Valoarea albumului constă, în primul rând, în folosirea fotografiei etnologice, atât ca document al memoriei colective, cât și al memoriei individuale. Spre deosebire de „albumele de teren”, ce surprind prezentul recent, de data aceasta, autorii restituie și introduc în circuitul științific, cât și în cel privat/particular, fotografii realizate timp de circa o sută de ani. Imaginile devin un mijloc de a privi satul interbelic și postbelic, cu modul specific de organizare a timpului și spațiului ce-i aparține.

Considerăm extrem de interesantă medierea tehnică a informației obținute prin imagine, rezultat al *locului privirii*, ca și *al privitorului* (fotografia dispune de două experiențe, cea a subiectului privitor, ca și a subiectului privit⁵). Albumul ne oferă modul de a privi al unor fotografi contemporani interbelicului, care au fixat pe suport de sticlă sau pe peliculă evenimente și locuri-așezări, unii dintre aceștia străini, călători sau stabiliți de o generație sau două în Țările Române (Leopold Adler, Emil Fischer, Adolphe A. Chevallier, Kurt Hielscher ș.a.). Dintre fotografi români care au lucrat ca independenți sau stipendiați de Casa Regală a României, între cele două războaie, autorii albumului au utilizat imaginile inegalabilului fotograf al echipelor gustiene, fotoreporterul Iosif Berman, cel supranumit „Omul cu 1000 de ochi”⁶. Un loc aparte în galeria fotografiilor „selecționați” îl ocupă și Take Papahagi (1892–1977), lingvist, etnograf, folclorist și fotograf de teren, cu documente pe care le-a valorificat în trei volume, sugestiv intitulate *Images d'ethnographie roumaine* (1928–1934).

„Lectura” imaginilor oferite de autorii albumului depinde de *cine, ce, cum și când* privește. De asemenea, încadratura imaginilor, compoziția, lumina, atât de importantă în fotografia alb/negru, recrează atmosfera lumii de odinioară, înregistrează construcțiile și mai ales personajele, individuale sau colective, în haine de sărbătoare sau nu, la treburile din gospodărie sau la muncile câmpului, în momente speciale ș.a. Pe de o parte, există perspectiva cercetătorilor membri ai echipei gustiene de anchetă, care oferă imaginile fixate de ei, pe teren; alta este cea a cercetătorilor actuali, realizatori ai albumului. Ordonarea tematică a acestora (Cornelia Belcin Pleșca, Laura Toader, Cătălin Alexa), ca și dispunerea lor în pagină, plecând de la particular (imaginile unor familii țărănești, fotografii-portrete de grup), spre general (colectivitatea unui sat), a fost însoțită de meticuloasa muncă de reconstituire și transpunere a imaginilor de pe originale uneori deteriorate, ceea ce a determinat o selecție tehnică a fotografiilor ce permiteau transpunerea în sistem digital, operație efectuată de Cătălin Alexa.

Într-o continuitate a privirii lui Iosif Berman asupra lumii românești și în raport de simpatie cu modul său „de a privi” în special țărănul român, după 1949, specialiștii în imagine ai Institutului de Folclor/Institutul de Etnografie și Folclor, au dus mai departe experiența acestuia prin munca lui Bob Eremia, Constantin Popescu, Marin Ivanciu, Emanuil Pârveu, Ioan Șerban. Autorii albumului s-au oprit la clișeele fotografice ale lui Constantin Popescu, tehnician și fotograf al institutului între 1953 și 1973.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Roland Barthes, *Camera luminoasă. Însemnări despre fotografie*, Cluj, Idea Design&Print, 2005, p. 16.

⁶ Titlul unui film dedicat de regizorul Alecu Solomon, memoriei lui Iosif Berman și distins cu Premiul DAKINO în 2001. Consilieri științifici Ioana Popescu și Emanuel Pârveu.

În afară de ordonarea și alegerea materialelor fotografice, valoarea de instrument de lucru al acestui album constă și în adnotările fiecărei fotografii. Acolo unde au fost găsite datele de referință, se fac precizări legate de anul, locul, autorul fotografiei, sursa de proveniență, cu explicații bilingve asupra conținutului. *Bibliografia* și *Nota asupra ediției* sunt un adaos util la informațiile oferite. Personal, considerăm că ar fi fost bine-venit și un *Indice* al localităților unde au fost realizate fotografiile, ca adjuvant în accesarea datelor de care are nevoie utilizatorul.

Imaginile redau priveliști deosebite din diferite zone etnofolclorice (Bucovina, Țara Vrancei, Țara Oașului, Țara Moșilor, Ținutul Pădurenilor, Mărginimea Sibiului, Țara Făgărașului, Muscel, Gorj ș.a.), surprinzând desfășurarea vieții de familie în casă, în gospodărie, în sat, la muncile agricole la stână sau pe drum, în târguri, dar și adunarea la biserică, la cimitir, întru pomenirea celor dispăruți ș.a.

După opinia noastră, albumul reușește să epuizeze în mare măsură informațiile legate de tema pusă în discuție. Fotografiile urmăresc evoluția vieții de la naștere, la logodnă, cununie, înmormântare, cu obiceiurile legate de integrarea noului-născut, până la marea despărțire de familie și de comunitatea locului. Înțelegem pe cale vizuală rolul bărbatului și al femeii de-a lungul vieții, ca susținători materiali ai familiei, cu ocupațiile specifice fiecăruia, dar și ca îndrumători/educatori ai copiilor, alături de membrii familiei lărgite, de părinții spirituali (moașa, nașii), de preot, de învățător. Imaginile, mai directe decât limbajul verbal, redau momente ale cotidianului, la masă, la munca în familie sau împreună cu consătenii. Îi regăsim împreună cu ceilalți, atunci când aveau de dus la bun sfârșit activități mai grele (întrajutorarea la arat, la secerat, la culesul viilor, la clăci), ca și atunci când se înveseleau jucând la horă, la nuntă, la botez, la colindat, fără să fie omise nici momentele de întristare, la înmormântări sau de pomenire a neamului. Volumul se încheie cu fotografii de la marile mese sătești, o ultimă imagine, realizată de Iosif Berman, o masă de hram din Ialomicioara, județul Dâmbovița, dominată de o luminozitate ireală, ce coboară din lateral spre meseni, sugerează legătura omului cu spiritualitatea.

Cartea este deopotrivă un omagiu adus celor care au creat imagine etnologică, cât și tuturor aceluia care le-au fost sursă de inspirație. Albumul poate fi „citit/interpretat” de cercetătorii interesați de etnologie, de istoria culturii și civilizației, de arta populară, de sociologia rurală ș.a., dar și de cei din afara domeniului. Rolul formativ-educativ este explicit. Mai mult, sub aspect emoțional/nostalgic, trăitorii acelor spații și timpuri încearcă o experiență unică. Oferind un exemplar al albumului unui vechi prieten de familie, om la 87 de ani, decenii la rând viețuitor și muncitor în zona Giurgiului, l-am văzut mângâind cu uimire filele, memoria redeșteptându-i locuri cu case, mori, fântâni, obiecte, îndeletniciri, veșminte, așa cum le apucase și le avusese odinioară, alături de părinți și rude, azi dispăruți. Albumul îi restituia parte din propria sa familie.

Privind atent fotografiile, ne regăsim aici bunicii și părinții, unii dintre noi chiar locurile copilăriei, lucrarea dovedindu-se de fapt un „album de familie”, ce ne determină, mai ales acum, în Anul Centenarului, să-i înțelegem pe cei peste care a trecut urgia războaielor, a dictaturilor, a umilinelor și taina izbânzii de a-și păstra demnitatea în fața încercărilor.

RODICA RALIADE

Ion Mușlea. *Schimburi epistolare cu respondenții la chestionarele Arhivei de Folklor a Academiei Române*. Volumul I (A–L), ediție critică, note și studiu introductiv de Cosmina Timoce-Mocanu, prefață de Ion Cuceu, Cluj-Napoca, Editura MEGA, 2014, 715 p. Volumul II (M–Z), ediție critică, note și studiu introductiv de Cosmina Timoce-Mocanu, Cluj-Napoca, Editura MEGA, 2015, 693 p. + il.

Cei doi cercetători clujeni Maria Cuceu și Ion Cuceu, preocupați de activitatea lui Ion Mușlea, cu precădere de fondarea Arhivei de Folclor a Academiei Române, precizau că, în vara anului 1929, folcloristul Ion Mușlea, pe atunci cercetător la Muzeul Etnografic al Transilvaniei, i-a adresat lui Sextil Pușcariu un memoriu în care argumenta necesitatea înființării unei Arhive de Folclor, rugându-l să susțină acest demers important în cadrul Secțiunii Literare a Academiei Române. În martie 1930,

a revenit cu un nou memoriu și Academia Română a aprobat, în sesiunea generală a aceluiași an, înființarea Arhivei pe lângă Muzeul Limbii Române din Cluj, sub îndrumarea și supravegherea lui Sextil Pușcariu¹.

La începutul activității acesteia, Ion Mușlea a difuzat apeluri care conțineau indicații metodologice sumare, adresate intelectualilor din mediul rural, prin care îi îndemna să alcătuiască culegeri locale de folclor. Ulterior, a elaborat chestionare amănunțite, prin care îndruma îndeaproape activitatea folcloriștilor amatori. Între anii 1931 și 1945 a difuzat 14 chestionare, titlul fiecăruia indicând baza etnografică a cercetării: *Calendarul poporului pe lunile ianuarie-februarie; Obiceiuri de vară; Animalele în credințele și literatura populară; Obiceiuri de primăvară; Credințe și povestiri despre duhuri, ființe fantastice și vrăjitoare; Naștere, botez, copilărie; Calendarul poporului pe lunile octombrie-decembrie și șezătoarea; Pământul, apa, cerul și fenomenele astronomice după credințele și povestirile poporului; Moartea și înmormântarea; Casa, gospodăria și viața de toate zilele (credințe, obiceiuri și povestiri); Nunta (obiceiuri și credințe); Obiceiuri juridice (credințe, obiceiuri și povestiri); Semne și prevestiri; Crăciunul (credințe, obiceiuri și povestiri)*. Răspunsurile primite (până în 1948) însumează 1244 manuscrise, majoritatea din Transilvania (520), Moldova (407), Muntenia și Oltenia (234)². Cele mai multe dintre răspunsurile primite în urma culegerii pe baza chestionarelor au fost publicate în Anuarul Arhivei de Folclor, sub îngrijirea lui Ion Mușlea, care a alcătuit și un riguros fișier tematic pentru toate documentele intrate în arhivă.

Ulterior, pentru stimularea și coordonarea culegerilor de folclor, în calitatea sa de director al Arhivei de Folclor a Academiei Române, a decis premiarea celor mai activi și riguroși colaboratori, conform practicii Arhivelor europene. „Premii în valoare de 2000, 1500, 1000 de lei și șase încurajări a 500 de lei pentru care pot candida numai cei care au răspuns la cel puțin trei chestionare, în vreme ce corespondenții harnici primesc în fiecare an un exemplar din *Anuarul Arhivei*, un volum de 250–300 pagini”³.

În lucrarea *Schimburi epistolare cu respondenții la chestionarele Arhivei de Folclor a Academiei Române*, doamna Cosmina Timocea-Mocanu, ca „discipol spiritual credincios” al fondatorului acestei instituții, își asumă cu responsabilitate misiunea de a parcurge cele 2029 de scrisori, rezultate în urma trimiterii chestionarelor. Această ediție restituie scrisorile pe care Ion Mușlea le-a schimbat cu cei 774 de intelectuali cu care a colaborat din satele aflate pe tot cuprinsul României Mari.

Primul volum al corpusului cuprinde 967 scrisori, grupate conform destinației corespondenților, respectând ordinea alfabetică a numelor corespondenților lui Ion Mușlea, de la litera A (*I. Abramiuc*) la litera L (*Vasile Luțcanu*); în interiorul fiecărui grupaj epistolar se respectă ordinea cronologică. Sunt documente inedite, ce aparțin Arhivei de Folclor a Academiei Române și se află depozitate în dosarele administrative ale primului director al Arhivei, sub eticheta „Ieșiri 1930–1948”, în Fondul „Corespondența folcloriștilor”, din Fondul de Manuscrise, „Ion Mușlea”⁴.

Cel de-al doilea volum cuprinde 1062 de scrisori care, în intervalul 1930–1949, au circulat între Ion Mușlea și respondenții la chestionarele Arhivei de Folclor a Academiei Române. Ca și la primul volum, îngrijitoarea ediției grupează scrisorile respectând ordinea alfabetică a numelor partenerilor de „dialog epistolar” ai lui Ion Mușlea, de la litera M (*Gheorghe Macovei*) la litera Z (*Ionel V. Zghibarță*) și în interiorul fiecărei scrisori este urmărită ordinea cronologică. Celelalte 76 de scrisori au fost adresate de Ion Mușlea unor directori de școli, revizori școlari și redactori ai unor

¹ Ion Mușlea, *Arhiva de Folclor a Academiei Române. Studii, memorii ale întemeierii, rapoarte de activitate, chestionare 1930–1948*, ediție critică, note, cronologie, comentarii și bibliografie de Ion Cuceu și Maria Cuceu, prefață de Ion Cuceu, Cluj, Editura Fundației pentru Studii Europene, 2005, p. 112–128.

² Iordan Datcu, *Dicționarul etnologilor români. Autori. Publicații periodice. Instituții. Mari colecții. Bibliografii. Cronologie*, Ediția a III-a, revăzută și mult adăugită, București, Editura SAECULUM I.O., 2006, p. 631.

³ Ion Mușlea, *op. cit.* p. 132.

⁴ *Notă asupra ediției*, Vol. I, p. 85.

publicații periodice, președinți de despărțăminte ale ASTREI, elevi normaliști ș.a., alte 22 fiind primite de Ion Mușlea de la expeditori pe care editoarea nu i-a putut identifica din cauza semnăturilor ilizibile⁵.

Remarcăm rigoarea cu care sunt urmărite problemele de metodă și de tehnică a cercetării pentru organizarea corpusului în dialoguri epistolare. Pentru a încadra corect și obiectiv materialul, autoarea a consultat mai multe lucrări cum ar fi: istoria folcloristicii, dicționare de personalități, observații critice, note bibliografice. A rezultat un elaborat studiu introductiv, completat cu hărți și ilustrații aflate la sfârșitul volumelor. Aparatul critic bogat și minuțios completează modalitatea de întocmire a lucrării de nivel academic. Prezenta antologie epistolară este realizată în spiritul lui Ion Mușlea, despre care Ovidiu Bîrlea scria că „adevărata vocație a sa, cea de organizator, străbate ca un fir roșu întreaga lui activitate”⁶.

Scopul elaborării celor două volume a fost acela de a face cunoscute eforturile tuturor celor care, într-o formă sau alta, au fost implicați în edificarea Arhivei de Folclor a Academiei Române și în mod special, contribuția fundamentală a lui Ion Mușlea la elaborarea metodologiei și tehnicilor de colectare a folclorului după metoda chestionarelor lansate de B.P. Hasdeu. Aceste colecții redau nucleul patrimonial etnologic al Arhivei clujene.

MARIANA CIUCIU

Radu Toader, *Cunoașterea Extremului Orient reflectată în publicații românești (1840–1940). O privire asupra culturii chinezești*, București, Editura Etnologică, 2016, 298 p.

Izvorâtă dintr-o idee mărturisită, care alături de dragostea pentru Orient și spațiul cultural „sinic” l-a însoțit permanent, cartea atestă, indubitabil, relevanța abordării despre *cunoașterea Extremului Orient reflectată în publicații românești (1840–1940), cu o privire asupra culturii chinezești*, într-o cercetare de amplitudine, conceptual inedită, temeinic și riguros documentată.

În arhitectura cărții, debutul exegetic [*Trăsături și elemente identitare europene. O ipoteză a coordonatelor unui model cultural românesc*] instituie – cu motivația explicită a unei „mai bune înțelegeri a receptării și formării unui set de imagini, cu toate laturile și nivelurile ei” – o caracterizare de ordin cultural-civilizațional a „receptorilor” imaginii, în referința societăților și culturilor europene și, integrator, a societății și culturii românești. Perspectiva analitică urmează filiera unor abordări de teorie și filozofie a culturii, în încercarea decelării unor trăsături definitorii, repere semnificative ale unui „complex cultural-civilizațional european”, complex de culturi care integrează și cultura românească. Operarea selectivă în diversitatea unor construcții de filozofia culturii, conduce spre opțiunea ilustrării unor modele (cultural-european și cultural românesc), în viziunile lui Lucian Blaga și Constantin Noica.

Pe fondul general ideatic al unei structuri de comunicare, o aprofundată și subtilă exegeză [*China. Repere cultural-civilizaționale*] consacrată spațiului sinic, ca spațiu emitent, conturează, esențial, profiluri de cultură, civilizație, religie – sincretisme religioase, ideologii care marchează notabila specificitate a Chinei în formele diverse de întâlnire cu Occidentul și modernitatea. Deschiderea unei perspective istorice, cu valorificarea unui solid fond documentar, configurează un cadru amplu: – de la referința unor mari secvențe ale istoriei Chinei (constituite în perioadele dinastiilor majore, în particular ale dinastiei Qing) și a unor relevante evenimente istorice-politico-militare (ca Marele Război, Războiul Civil ș.a.) – la extensii privind diversitatea relațiilor Chinei cu Exteriorul, cadre istorice, politice și militare ale relației Chinei cu Occidentul, evoluții ale interacțiunilor politico-economice dintre China și europeni.

⁵ Idem, Vol. II, p. 5.

⁶ Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 495.

În textura cărții, un decupaj exegetic asupra relației istorice dintre două spații sinic și românesc [*Condițiile unei receptivități a societății românești la datele de cultură și de civilizație ale spațiului sinic*], face demonstrația faptului că, spre deosebire de puterile europene interesate politic, economic, militar, științific, religios de Extremul Orient / China, România nu a fost niciodată implicată într-un context comun de alianțe sau relații politice, diplomatice (relații consulare) sau militare (conflicte sau alianțe militare) și nici în relații economice sau comerciale, culturale sau religios-confesionale. Societatea românească – receptorul acestei *imagini* – ia cunoștință indirect și întâmplător de China, având în vedere distanța spațială, politică, economică sau culturală între cele două societăți.

Se conturează perimetrul cunoașterii și al unei receptivități sporadice, care decupează mai multe niveluri de percepție și înțelegere: de la cel al reflectării imaginii spațiului sinic în texte vechi (cronicle lui Grigore Ureche, Miron Costin, *Descrierea Moldovei* a lui Dimitrie Cantemir, sau scrierile, rezultat al călătoriei în China, ale lui Nicolae Milescu Spătarul, reper important al istoriei contactelor românilor cu Extremul Orient și China), la aspectul practic sau aplicat al călătoriei și explorării Orientului (cu motivații, scopuri de mare diversitate, vizând domenii variate: economice, tehnice, militare, medicale, sportive, artistice, științifice) și, nu în ultimul rând, la nivelul manifestării interesului științific față de Orient (resimțit la români mai clar din a doua jumătate a secolului al XIX-lea), concretizat în timp, în studii de orientalistă.

Un interes special îl suscită amplul comentariu asupra spectrului larg și diversificat de *imagine* a Chinei în expresia textului de presă și a stilului publicistic. Cartea pune în valoare o paletă diversă de imagini a Chinei, în publicații românești din perioada studiată, în perspectiva unei analize imagologice, novator și subtil aplicată, într-un construct tehnic bine elaborat în vederea obținerii setului reprezentativ de imagini. Axa studiului imagologic articulat, esențial, pe determinarea unor indicatori specifici, corespunzători unor domenii de referință și pe constituirea unor profiluri de imagine instituie, semnificativ, nivelul de cunoaștere a imaginii (în sens generic) a spațiului sinic, reflectate în largul fond scriptic de publicații românești.

Cartea *Cunoașterea Extremului Orient reflectată în publicații românești (1840–1940). O privire asupra culturii chinezești* oferă lectorului aspectul novator al unui traseu epistemic (autorul însuși mărturisește că nu are știință „de existența sau fie numai de intenția vreunui demers asemănător până în momentul de față”), construiește – într-o variantă problematică, cu articularea bogăției și originalității ideilor și cu pertinenta argumentației – un drum al cunoașterii culturii chinezești, emblematice pentru Extremul Orient.

NICOLETA COATU

Meșteșugul doftoriei. Primul tratat românesc de medicină. Ediția manuscriselor BAR nr. 933 și 4841. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție, glosar și indice general de Lia Brad Chisacof, cuvânt-înainte de acad. Victor Voicu, București, Editura Academiei Române, 2017, 1021 p. + 16 planșe facsimile.

Cuplul sănătate–boală, direct legat de percepția asupra corporalității și identității personale, cunoaște diferite ipostaze deopotrivă medicale și culturale, în epoci istorice și spații geografice distincte. Dacă într-adevăr, așa cum spunea David Le Breton, corpul modern „implică ruptura dintre [...] subiect și cosmos (materii prime ce compun corpul nu au nicio corespondență în altă parte), dintre subiect și sine însuși (a avea un corp mai mult decât a fi propriul corp)”¹, trecerea de la „a fi propriul corp” spre „a avea un corp” reprezintă în sine un proces de cotitură ce a marcat modernitatea. Viziunea tradițională integratoare asupra corporalității și asupra persoanei umane ca parte a lumii a fost înlocuită cu una fragmentară și individualistă, pentru ca, odată cu postmodernitatea, să asistăm la recuperarea celei dintâi, articulată însă pe noi coordonate. În sensul acesta, cartea pe care o supunem

¹ David Le Breton, *Antropologia corpului și modernitatea*, traducere din franceză de Doina Lică, Timișoara, Editura Amarcord, 2002, p. 5.

atenției poate fi citită din multiple perspective disciplinare (diverse ramuri ale istoriografiei, inclusiv studiul istoric al patocenozei, etnologie, lingvistică, istoria limbii, antropologie, sociologie etc.) și tematice (profilul patocenozei, elemente de viziune religioasă asupra bolii, asupra corporalității, leacuri empirice, raporturi între cultura populară și cea savantă, teorii științifice ale epocii etc.) care, împreună, pot surprinde o etapă importantă nu doar din istoria medicinei, ci și în ceea ce privește reconfigurarea culturală a corpului în zorii modernității europene.

Volumul reprezintă o ediție critică a primului tratat de medicină scris (cu chirilice) în limba română, după un original grecesc, ce constă în două tomuri aflate în fondul Bibliotecii Academiei Române: mss. 933 (*Meșteșugul doftoriei*; *MDI*), semnat de medicul Ioan Adam, datat 1760 și localizat la Sibiu și mss. 4841 (*Meșteșugul doftoricesc*; *MDII*), continuare a primului, însă redactat de o altă mână. În urma unui excurs aproape detectivistic, care combină elemente de lingvistică cu elemente de istoriografie, grafologie și biografie literară, autoarea atribuie manuscrisul *MDI* lui Rigas din Velestin (tată aromân), numit postum Fereos, secretar domnesc al Țării Românești, care ar fi preluat proiectul inițial al lui Ioan Adam (p. 26–28).

În mare, tratatul este o adaptare după un text amplu scris de John Johnson în 1557, *The Idea of Practical Physick in Twelve Books*. Dar sursele ce au stat la baza textului *MDI* sunt multiple; unele au fost menționate de însuși Ioan Adam în introducerea pe care a scris-o în greacă, altele au fost identificate minuțios de către editoarea lucrării: diverse cărți vechi și noi, în latină, greacă, maghiară, dintre care un statut aparte este acordat cărții *Pacea trupului/ Pax corporis*, alcătuită de profesorul de medicină Francisc Paiz de Papa, căruia i-a fost student și Ioan Adam la Aiud. Așadar, față de 1557, anul apariției lucrării lui John Johnson, *Meșteșugul doftoriei* reprezintă o actualizare din perspectiva secolului al XVIII-lea.

Transcrierea propriu-zisă a tratatului este precedată de studiile filologice, lingvistice, ce furnizează date importante și lansează observații subtile legate de sursele textului, de grafie (inventarul slovelor, valoarea slovelor, diacritice, semne de punctuație), fonetică – „*MDI* și *MDII* reflectă particularități fonetice specifice atât variantei sudice a limbii române literare de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, cât și particularități specifice graiurilor nordice și dialectului aromân” – (p. 59), lexicografie – sunt identificate lexeme din Ardeal, din graiul moldovenesc sau bănățean-oltenesc – care, împreună, duc la concluzii ce țin de istoria limbii și a culturii române: „Observăm, așadar, proveniența panromânească a lexicului din *MD* [...]. Inserarea ubicuă a unor lexeme aloglote este, după părerea noastră, perfect intenționată și vizează transformarea limbii române într-un instrument vehicular” (p. 22). Formulări precum *care se zice la Brașov, la Ardeal* arată că manuscrisul era gândit să circule de o parte și de alta a Carpaților.

Totodată, în corpul tratatului sunt inserate serii terminologice multilingve – *cum se zice în turcește, grecește, arăpește, italienește, ungurește sau latină* – situație ce sugerează faptul că tratatul a fost conceput spre a se adresa unor categorii profesionale, etnice, culturale mai largi decât cea reprezentată de medici sau studenții la medicină: „Și le-am scris latinește ca să priceapă spețarii” (p. 22). De altfel, ultima sută de pagini a volumul pe care îl recenzăm conține glosare de cuvinte românești, grecești (lăsate ca atare, netraduse, în text), numiri și titluri latinești, cuvinte turcești, maghiare, italiene. Parcurgând corpul propriu-zis al tratatului am identificat paragrafe ce prezintă interes pentru același cadru tematic al receptării *Meșteșugului doftoriei*. Spre exemplu, în acord cu valorile Iluminismului, în primul cuvânt introductiv al *MDI* este exprimată intenția deopotrivă educativă și socială a autorului: „să ajut mai mult pe gospodarii de jos fără învățătură și săraci, care nu pot să alerge departe când se îmbolnăvesc” (p. 140). Ne aflăm într-o epocă în care, deși majoritatea „gospodarilor de jos” era analfabetă, știința de carte începe să se răspândească și printre aceștia, accesul direct la textul scris fiind complementar celui mediat prin lectura colectivă, cu glas tare, tot mai mult atestată pentru secolul al XVIII-lea: „Din această carte poate să citească și să învețe orice om bolnav cele pentru nevoia și trebuința lui, și chiar dacă nu știe carte ca s-o citească, bolnavul n-are decât să-l pună pe altul care știe să citească și să erminevsească cele despre boala lui” (p. 140). Luarea în seamă a categoriei sociale și culturale a acestor „gospodari de jos” iese la iveală de mai multe ori pe parcursul cărții – ex: „alte ajutorințe proaste pentru țărani și cei mai proști” (p. 356) sau hapuri pentru cei bogați, hapuri pt cei săraci (p. 753). Vom reveni asupra referințelor la credințele și leacurile

celor proști, de importanță specială pentru studiile etnologice. Deocamdată, rămânând în cadrul tematic al receptării (și prelucrării textului în vederea receptării), să ne reamintim că avem a face cu o traducere din greacă, adaptată la specificitatea culturală și ecologică a spațiului românesc. Bunăoară, multe dintre rețetele curative se bazează pe ingrediente care nu se găsesc în mod natural în arealul nostru (coajă de rodie, unt de scorțișoară, vin de smochine etc.), dar care, fie erau procurate din comerț (indiciu pentru negustoria, alimentația și cosmetica mediteraneeană a vremii), fie le-au fost căutate variantele locale, preluate din medicina empirică savantă sau populară.

Tratatul are două cuvinte introductive (editate bilingv, românește și grecește), unul despre istoria medicinei (a ideilor culturale medicale, mai precis), al doilea despre istoria personalităților medicale, din care am extras câteva observații. Spre exemplu, este remarcabil modul prin care cunoașterea științifică aplicată este complementară celei religioase: cel puțin pentru redactorii *Meșteșugului doftoriei* și colegii lor, boala era socotită „pedeapsă și urgisire de la Dumnezeu”, consecință a „stricării sufletului” ce duce la stricarea trupului (vezi și p. 152–153). Totuși, ea nu poate fi vindecată doar prin „facere de minuni”, ci și prin contribuția medicinei, care, însă, se află subordonată autorității divine. Ideea se regăsește și în cuprinsul tratatului: „iar după ce cu ajutorul lui Dumnezeu, va scăpa odată bolnavul dintr-această cu multă durere și groaznică boală” (p. 577). Astfel de expresii credem că au și un rol persuasiv, îndemnul pentru apelul la medici exprimând, în subsidiar, confruntarea a două tipuri de atitudini și mentalități, a două tipuri de terapeuți: sfinții și medicii, pe care autorul tratatului încearcă să le concilieze. Poate că nu întâmplător paginile dedicate doctorului Galenus sunt anunțate cu o formulă similară titlurilor hagiografice: „Istoria foarte scurtă a vieții și petrecerii celui vestit între doctori Galenus”. Pe de altă parte, credințelor conform cărora unele boli sunt declanșate de intruziunea spiritelor malefice în corpul uman, le sunt opuse teoriile patologiei științifice a „lucurilor din afara omului” ce, dacă nu sunt bine controlate (controlul trupului reprezintă o idee agreată deopotrivă de știință și de religie), duc la îmbolnăvire: „1. aerul; 2. mâncarea și băutura; 3. mișcarea și liniștea; 4. distracțiile și cele ce urmează; 5. somnul și veghea; 6. suferințele și tulburările sufletului” (p. 163).

Consonant viziunii globale asupra omului aflat în relație de substanță cu natura și cosmosul, „boala este starea contra firii a trupului și dispoziție a trupului”. Remediul, acolo unde este posibil, țintește tocmai spre re-staurarea stării de echilibru nu doar intern, trupesc, ci a trupului cu sufletul și cu mediul înconjurător. În mod cert, avem a face cu o viziune integratoare, pe care medicinile alternative ale secolului al XXI-lea caută să o recupereze.

La pagina 183 găsim, pentru *MDI*, „Scara cuprinzătoare pentru toate boalele omului celui ce să află în optu cărți”, a cărei simplă parcurgere sugerează criteriile de clasificare a bolilor, a căror comparare cu tabla de materii a lucrării folcloristului Artur Gorovei ar putea reprezenta un studiu în sine, referitor la coordonatele de configurare a imaginarului corporal: „cartea I, care coprinde pentru alesele boale capului”, din care cap. al III-lea se referă la „pentru tremurare și luare din iele” (p. 183), iar cap. al VI-lea la „epilepsie și cei ce să nebunescu după lună”; cartea a II-a „coprinde toate boalele mădularilor capului precum ale ochilor, urechilor, nasului, limbii, dinților, gingiilor, omușorului și a gâtlejului”; cartea a III-a „coprinde pântru boalele pieptului și petru cele dint-însul plămâinii și inima”; cartea a IV-a „coprinde boalele stomahului și ale mațelor”; cartea a V-a este „pentru patimile dinlăuntru, adică pentru boalele ficatului ale splinii și ale altor otroabe [aici este introdusă melancolia cea cu ipohondrie, *n.n.*, *L.J.I.*]; cartea a VI-a „coprinde pentru boalele părții fâmeiești. Adică pentru osebire neputințe care se întâmplă la muieri” (cap a VI-lea este intitulat „Pentru bolnăvirea fetelor și a văduvelor din amor, ca cum le-ar cuprinde frigurile”, ceea ce ne-a dus cu gândul la simptomatologia atacurilor zburătorului, din folclorul nostru); cartea a VII-lea „coprinde pentru felimea frigurilor (aici este inserată și o narațiune, „Pilda bolnavului celui ciumat”); în fine, cartea a VIII-a „coprinde pentru boalele cele din afara trupului”. Pentru fiecare boală în parte, cu toate denumirile ei, se găsesc date legate de „pricinile, semnele, tămăduirea” sa. Sunt puse, așadar, în circulație informații de anatomie, fiziologie, prevenție, simptomatologie, diagnostic, terapie, dietă, igienă, mod de viață.

În continuare, ne vom îndrepta atenția spre informațiile de factură etnologică a căror prezență în paginile volumului este sugestivă în ceea ce privește atât aportul medicinei empirice populare asupra terapiei moderne, cât, mai ales, asupra relațiilor între cultura savantă (căreia i-ar aparține

autorii cărții) și cea populară (care nu le este de tot străină, de vreme ce fac referiri la aceasta), cu credințele, legendele și leacurile ei.

Apelul la terminologia folclorică pentru identificarea unor boli reprezintă o atestare a anumitor credințe cu circulație în epocă. Unele dintre acestea posibil să fie preluate din originalul grecesc (prin urmare să se refere la folclorul grecilor); altele, cel puțin terminologic, reprezintă o inserție din folclorul românilor, operată de către traducătorii tratatului. Spre exemplu „pentru amorțeală și tremurea adică prostește luare din iele” (p. 210) este cu certitudine o intervenție locală. La pagina 270 găsim o referire mai amplă la moroi: „Efialtu iaste o patimă de ale capului care se numește latinește *incubus* și ungurește *modereș* chiomas, iar grecește *mora*, de la cei proști această patimă un doftor ce-l chiama Oceaminon au numit-o [...] înneceș [...]. Efialtul se numește că cei ce pățimescu li să pare că ar sări cineva asupra lor. [...] Efialtu nu iaste alte făr cât o patimă care i să nălucește noaptea omului în vis, oareșcare mare greutate asupra lui [...]. Efialtul nu iaste demon, nici altă nălucă pe dinafară, precum socotesc oamenii cei proști și nesăbuiți”. Nu este singura oară când autorii își exprimă superioritatea și dezaprobarea față de credințele populare, cărora, uneori li se recunoaște, totuși, o oarecare eficiență. „Când să dăoache copilul, pentru speriatu copiilor: Pentru când să zavistuiaste pruncul și să deoache de vreun voitriu de rău, și să strică cu vederea. Pentru descânțece și vrăjitoarele șoptiri, cu care obicinuesc unele femei a să sluji la dăochiatul copiilor, fiindcă nu să arată vreo puteare sau lucrare firească într-insele, nu avem trebuință să scriem nimic, măcar una singură, apa de cărbuni cu care să slujăsc, de o vom lua-o drept cercetare, aceasta se arată că oarecare lucrare din lăuntru din cărbuni, fiindcă aceștia sting arsura și o adorm, și fac și nădușală. Deci nu iaste făr’ de folos, de o vor da pruncilor să bea îndestul dintr-această apă de cărbuni. Iar să speli pruncul pe dinafară cu dânsa, nu plătește mai mult decât cum l-ai spăla cu apă de trandafiri, lucrează adecă spre a răcori și adoarme mai lesne după dânsa” (p. 846). Se întâmplă să fie date drept remedii medicale practici populare care mai degrabă țin de un sistem magic de credințe: „Împotriva curgerii menstruale (lunătăciile) abundente, unul dintre leacuri este să îmbrace o cămașă pe care să o fi purtat întâiu bărbatu până în 8 zile, și să va folosi” (p. 667). Sau: „pentru melanholie (ieșire din minți) unii bănuiesc că i-au fermecat sau i-au adăpat cineva cu otravă, și această bănuială o țin adevărată și când răgâiescu le pute gura ciudat” (p. 250). Descrierea tumorilor se face în cadre ale unei percepții pe care mai degrabă am socoti-o populară decât savantă asupra unor prezențe străine în trupul bolnavului: *carchinomul* se comportă precum un animal. „Carchinul nu bagă în seamă doftoriile ceale mai domoale, nu le simte, iar cu ceale tari și cu ceale silnicitoare să sălbăticește și să întărită” (p. 692; paragraful este repetat la p. 789, „Pentru carchin și mâncături”).

În ceea ce privește una dintre spaimile cele mai mari ale trecutului patologic, ciuma, tratatul face referire și combate (atestându-le) practicile magice, medicul luând poziție împotriva *muierilor vrăjitoare* ce, până nu demult, avuseseră întâietate în mediile rurale și popular urbane. „Încă și aceasta povestesc mulți scriitori, cum că oarecarii oameni fără de leage și făcători de rău, în vremea ciumei găsind pricină cu meșteșug diabolicesc, atâta prea dinafară cu alifii și unsori și prafuri, cât și pe dinlăuntru cu adăpări, zmedruiesc și strică norod nenumărat, mai vârtos muierile ceale ce sânt vrăjitoare și otrăvitoare, cărora le zicem strigoaice, slujindu-se cu otrăvirile ceale blestemate drăcești și cu vrăjirile de morți, sau cu ceale din lăuntru ale pruncilor celor fără de răotate, sau cu oase de oameni morți, dezgropându-le din mormânturi și mutând putoarea lor în deosebite locuri și case, și să zmedruiește atâta lume ca și de însăși ciuma. După care lucrare rea, atuncea intra-acea vreme și ucigașii de oameni diavoli, din depărtarea lui Dumnezeu intrând în mormânturi, în trupurile ceale moarte ale morților, să fac vârcolaci, și încongiurând noaptea cu tina aceia zmedruiesc văzduhul și răsuflările oamenilor, și așa cu pricina ciumei strică multe mii, și nu încetează până nu găsesc undeva pe vârcolac și-l ard, care o au văzut cu ochii oarecarii bărbați vreadnici de cuvântare și o mărturisesc prin scris în istoriile lor și nu iaste de necrezut. Deci împotriva unora ca acestora nu avem mai adevărită nicio dare împotriva, decât rugăciunea și cearare către Dumnezeu, pentru ca să nu cădem în ispită, și pentru ca să ne păzească de pânditurile începătoriului de reale și vicleanului Asmodeu” (p. 767–768). Interesant este și faptul că autorii nu pun la îndoială puterea acestor practici sau chiar adevărul respectivelor credințe, ci le condamnă pur și simplu, deopotrivă din punct de vedere medical și religios.

Nu doar practici terapeutice, ci și credințe ce țin de imaginarul legendar sunt trecute în acest tratat. Spre exemplu, găsim referiri la animalul socotit astăzi fantastic, vasiliscul: „Această hiară omoară pre om și pre orice jiganie numai cu căutarea lui și cu șuieratul. Și pentru aceasta rar să întâmplă să-l vadă cineva cu ochii lui viu, ci și mort, de să va atinge cineva de dânsul moare îndată. Cu șuierătura lui trage afară pre toți șarpii, nu umblă trându-se ca ceilalți, ci umblă drept până la mijloc, și oriunde să va sălășlui, pre toți pomii de acolo și buruienile și copacii usucă, nu numai când le atinge, ci și când le va sufla. Pietrile cu cea firească putere otrăvicioasă a lui le sfarmă. Și de să va întâmpla să muște vreun dobitoc sau pre vreun om, îndată să face rana galbenă ca aurul. Însă cu această stricăcioasă și prea pierzătoare fiară numai o jiganie mică adecă nevăstuica să luptă și-l omoară, ci de putoarea și putreziciunea lui cea otrăvicioasă, mai pre urmă moare și ea împreună. La mușcarea vasiliscului nicio doftorie nu să află” (p. 832–833). Urmează un capitol despre salamandră. Desigur, raportarea la fantastic a medicului este mai degrabă de factură premodernă și nu coincide cu cea a vremurilor ce vor urma.

Interesul etnologic și folcloric față de *Meșteșugul doftoriei* se împletește, așa cum spuneam, cu cel legat de cercetarea imaginarii și, nu în ultimul rând, de istoria mentalităților. Finalul tratatului se numește: „Când trebuie să înțarcăm pruncii”, dar aici se găsesc, de fapt, povești pedagogice ce dau seama despre profundul demers iluminist al medicilor traducători, copişti, compilatori și, cu siguranță, terapeuți implicați în realizarea vastei lucrări: „Iar de la patrusprezece ani până la 21 se cuvine osteneala învățăturilor și învățătura cuvintelor filosofești, și mai multe trude pentru puterea trupului, ca trudindu-se cu sufletul și cu trupul, să se oprească a să sluji cu pornirile spre curvie. Că de doisprezece ani fiind pruncii trebuie să meargă la cărturari [...] ca întărindu-se în stare și obiceiuri bune să fie plăcuți despre toate și lui Dumnezeu și oamenilor, că mulți petrecând în năravuri reale și trăind fără înfrânare, au stricat firi bune și alții iarăș, proști fiind născuți după trup, cu înțeleaptă viață au îndreptat lipsele ceale multe, Aetie, Cartea 20, cap. 29” (p. 861).

Lucrarea beneficiază de un aparat critic deosebit de riguros și detaliat (sunt trecute inclusiv comentariile marginale ale diverșilor cititori ai tratatului), care scot în evidență, temeinic, multiplele nivele de interes ale *Meșteșugului doftoriei*, de la medicină la folclor și istoria sensibilităților sau a durerilor. Nu le-am putut reliefa pe toate. Ediția realizată de Lia Brad Chisacof, cercetător la Institutul de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române, rămâne de referință în cercetarea filologică românească, iar cartea își va găsi locul pe masa de lucru a unui grup numeros și divers de cititori.

LAURA JIGA ILIESCU

Iordan Datcu, *Revelațiile lecturii*, Târgoviște, Editura Bibliotheca, 2017, 344 p. (Colecția „Critică și istorie literară”, coord. acad. Mihai Cimpoi).

Faptul de cultură constă inclusiv în gestul de a dăruii o carte, discretă invitație la lectură, făcută celui ce o primește. Biblioteca Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” îi datorează mulțumiri cunoscutului cărturar Iordan Datcu, pentru cărți valoroase primite din partea sa, lucrări adesea greu de procurat din librării. Din fericire, m-am numărat printre beneficiari, printre altele, în urmă cu un an, Domnia Sa oferindu-mi, cu o frumoasă dedicație, volumul *Revelațiile lecturii*.

Interesul pentru volum este asigurat dintru început de notorietatea autorului, pentru ca parcurgerea cărții să reconfirme valoarea semnatarului, cu atât mai mult cu cât ni se oferă o frumoasă și interesantă călătorie prin lumea cărților create sau citite de Iordan Datcu.

După articolul preambul dedicat evenimentului aniversar al revistei „Litere”, apărut sub semnătura lui Iordan Datcu în „Cultura”, nr. 39 din 22 octombrie 2015, urmează, în ordine cronologică, articole și cronici publicate de antologator în paginile publicației, între 2012 și 2016. Colaborator la revistă încă de la primele numere, Iordan Datcu face o prezentare a lucrării monografice „Litere”. *Istoria unei reviste de cultură dâmbovițene (2000–2015)*, București, Editura Semne, 2015, 472 p. + foto, semnată de redactorul-șef Mihai Stan și directorul Tudor Cristea. Iordan

Datcu pune accentul pe valoarea informativă, culturală și științifică a publicației, avatarurile organizator-administrative de a susține o publicație culturală de provincie, cu resurse modeste, schimbarea sediilor de redacție, de la Găești, Târgoviște, Chișinău (*Editorialele din „Litere” ale lui Tudor Cristea*, p. 5–11). Iordan Datcu punctează admirativ rolul jucat de inimosul redactor Tudor Cristea, în elaborarea unor rubrici consistente, pe teme diverse. Aducerile-aminte conturează inclusiv mișcarea culturală creată de redacția periodicului, munca depusă din greu, dar cu satisfacții, a confratelui Tudor Cristea, la scoaterea revistei de format liliput, ce te duce cu gândul la cunoscutele „Bilete de papagal” ale celebrului său tiz, Tudor Arghezi.

Respectul față de munca editorilor și redactorilor de carte, adesea lăsați în umbra autorilor, acei *oameni-orchestra*, un *factotum* care contribuie la apariția unei publicații, se coagulează în articolul aniversar dedicat revistei târgoviștene, prin omagiul cald, prietenesc adus grupului de intelectuali care a reușit performanța de a scoate o revistă deosebită, dar mai ales de a o menține în atenția publicului cititor, până în prezent.

Iordan Datcu include în continuare diverse cronici literare, recenzii, note de lector, documente inedite publicate de Domnia Sa în „Litere”. Sinteza publicistică asigură accesul la un material coagulat, mai ușor de consultat în forma sa antologată. *Metodologic*, menționăm că trimiterile la publicații respectă tipul de fișă bibliografică; în plus, un deosebit sprijin pentru istoricul și criticul literar, ca și pentru bibliograful de specialitate constă în specificarea numărului și a anului de apariție în paginile revistei „Litere” a fiecărui text, ceea ce ajută la găsirea și citarea versiunilor originale.

Ghid și maestru al lecturii, autorul ne conduce printr-o galerie de portrete ale cărturarilor pe care i-a cunoscut și în preajma cărora a scris, a creat, a studiat. „Lumea prin care a trecut” devine o imensă bibliotecă în care prezentul recent al lumii cărților stârnește amintiri despre munca la alte și alte volume, publicate de-a lungul timpului. Opera dedicată cărților se transformă în mod intenționat în cronica câtorva decenii, animată de personalități diverse, scriitori, critici literari, profesori, cercetători etnologi, editori cărora le sunt dedicate paginile antologiei, construind, printr-un joc al reflexiei în oglindă, un autoportret al sinelui cultural-intelectual.

Memorialistica semnată de Dumitru Micu în jurnalul *Sfârșit și început de mileniu*, București, Editura Muzeului Literaturii Române, 2010, 452 p. (*Virtuțile discursului rememorativ*, p. 17–25), descoperirea târzie a scriitorului care a lucrat decenii la rând, în umbra editorului (*Niculae Gheran și „Arta de a fi păgubaș”*, p. 40–52), poemele Adelei Popescu, autoare și de memorialistică în proză, prin volumul dedicat soțului său, *A fost odată George Muntean* (2008), opera semnată de Mihai Stan, *Confreria. Convorbiri și confesiuni*, Târgoviște, Editura Bibliotheca, Târgoviște, 2009, 386 p. (*Confesiunile „Confreriei”*, p. 53–58) sunt doar câteva menționări care oferă cititorului fațeta muncii de critic și istoric literar a lui Iordan Datcu. Observația asupra „metehnei” lui Mihai Stan de a citi integral opera intervievaților, înainte de a intra în dialog cu aceștia, uimește și dă o lecție de profesionalism jurnalistic, greu de găsit în ziua de astăzi.

Un spațiu preponderent în economia volumului îl ocupă cartea de etnologie, situație explicabilă prin atașamentul lui Iordan Datcu față de acest domeniu. Autorul selectează titluri și oferă date/interpretări despre lucrări de etnologie, dovedindu-se o minunată călăuză bibliografică. Antologia lui Iordan Datcu, etnolog, lexicograf, critic și istoric literar de marcă, ne oferă întâlniri și reîntâlniri cu scriitori și cercetători, oferind date care completează informațiile din operele sale, lucrări fundamentale, *Dicționarul literar și Dicționarul etnologilor*. Considerăm suficient să amintim articolele *La centenarul nașterii Sabinei Cornelia Stroescu*, p. 26–29, „*Botanica poporană română*” a lui Simion Florea Marian, p. 30–35 (despre excelenta ediție critică îngrijită de Aura Brădățan, custode la Casa memorială din Suceava), *I.C. Hintz-Hințescu într-o monografie*, p. 59–61 (prezentarea lucrării de excepție a lui Virgiliu Florea, *Un cărturar german I.C. Hintz-Hințescu, folclorist și literat român*, Cluj, Editura Tradiții Clujene, 2011, 248 p.), reeditarea *Istoriei folcloristicii românești*, de Ov. Birlea, de către Carmen Banța, reeditare la care face observații interesante și utile critice, în calitate de editor cu vastă experiență (p. 66–74).

Recenzarea edițiilor corespondenței unor personalități, precum seria dedicată lui Anton Golopenția (*Corespondența lui Anton Golopenția*, p. 81–86), întocmită sub coordonarea fiicei sale, Sanda Golopenția, aduce în prim-plan documente inedite, conținând informații utile istoriei domeniului. Cercetarea unor fonduri etnofolclorice aflate la Biblioteca Academiei Române îl conduc spre descoperiri neașteptate, legate de viața culturală, cum ar fi o scrisoare primită de cunoscutul folclorist G.T. Kirileanu, de la diaconul Neculai M. Popescu, tatăl marelui artist Mihai Popescu (*Moartea unui actor în anul 1953*, p. 87–91), din care aflăm amănunte dureroase despre sfârșitul unui mare actor, dispărut prematur.

Antologatorul revine la preocupările strict etnologice prin recenzia succintă și pertinentă a lucrărilor Vioricăi Nișcov și ale lui Radu Niculescu (*Studii despre basme și balade*, p. 92–96), cărți ce nu pot lipsi din bibliografia de profil, cu referire la Viorica Nișcov, *Ești cât povestești. O terminologie a basmului popular românesc*, București, Editura Humanitas, 2012, 274 p., și la Radu Niculescu, *Spre o poetică a baladei populare românești. Două studii de caz*, ediție îngrijită de Viorica Nișcov, Brăila, Editura Sfântul Ierarh Nicolae, 2012, 352 p.

Intenționat am reprodus notarea minuțioasă a trimiterilor autorului, revenind asupra *valorii bibliografice* a antologiei, care conține astfel de fișe de trimitere, fără să se rezume la o simplă selecție de titluri. Aceeași metodă de lucru, aplicată trecerilor în revistă a ultimelor apariții în domeniu, asigură notelor de lectură ale lui Iordan Datcu valoarea științifică atât de necesară utilizatorilor de date etnologice, multe din ele grupate sub titlul *De la o carte la alta (I)*, p. 97–103; *De la o carte la alta (II)*, p. 104–111. Sunt aduse în discuție cărți de Nicolae Cojocaru, Constantin Marian Popescu, Nicolae Constantinescu, Anamaria Iuga, Ion H. Ciubotaru, Nicolae Panea, Narcisa Știucă, Adrian Stoicescu, Pamfil Bilțiu, Maria Șerba, Maria Bilțiu, Gherasim Rusu Togan, Nicolae Bucur, Constantin Catrina. Editorul cunoaște importanța și dificultățile ridicate de recuperările științifice ale lucrărilor rare din domeniul etnofolcloric. Antologatorul trece *De la o carte la alta (II)*, ajungând să facă și istoricul reeditărilor pe care le-a cunoscut opera lui Lazăr Șăineanu, începând din 1973 și până la ediția critică realizată de Ion Oprișan a volumului *Studii folclorice* (1896) (*Lazăr Șăineanu, „Ielele sau zânele rele. Studii folclorice”*, p. 104–106).

Volumul se încheie cu un florilegiu, cu și despre semnificative realizări ale unor editori și redactori de carte (A.Gh. Olteanu, Eugen Simion, Iordan Datcu); jurnalul de amintiri al lui Constantin Eretescu finalizează călătoria sentimentală propusă de antologator, fără să renunțe nicio clipă la rigoarea științifică și la limbajul clar, fără formulări prețioase.

Pe lângă trimiterile întocmite în conformitate cu canoanele bibliografice, în spiritul științific riguros cu care ne-a obișnuit, autorul a încheiat antologia cu un *Indice de nume*, necesar datorită mulțimii de autori prezentați.

Revelațiile lecturii deschide tuturor celor care doresc să aibă o viziune de ansamblu asupra cărții de etnografie și folclor, o lume diversă, ce se întinde pe parcursul ultimelor două decenii. Iordan Datcu „publică o bibliotecă întreagă de și despre folclorul românesc, îngrijindu-se paralel și de opera sa, care este remarcabilă”, după cum scrie acad. Eugen Simion într-un *cuvânt înainte* la lucrarea *Iordan Datcu sau a trăi printre și pentru cărți* (București, Editura „Grai și Suflet” – Cultura Națională, 2012).

Ilustrarea primei coperti a cărții, după o idee a autorului, sugerează universul cărturarului hărăzit bucuriei de a transmite gânduri, trăiri, cunoaștere: o reproducere după tabloul lui Theodor Pallady, *Natură moartă cu flori roșii și ochelari*, unde culoarea plină de viață a florilor din glastră este completată de instrumentele condeierului: ochelarii, cartea, foile de hârtie și pana ce stă în așteptare, imagine-sinteză a lumii autorului, căruia îi urăm, cu respect și mulțumiri pentru tot ceea ce a făcut, „La mulți ani cu sănătate!” în al 85-lea an de viață.

RODICA RALIADE

Dracula. An International Perspective. Edited by Marius-Mircea Crișan. editor: Clive Bloom, Middlesex University, London, Palgrave Macmillan. Series, 2018, 294 p.

În contextul studiilor imagologice având ca obiect de studiu reprezentările mitului vampirului, volumul de față, apărut în seria „Gothic books” la Palgrave Macmillan, reușește să ofere cititorilor o nouă perspectivă, venită chiar din abordarea interdisciplinară a acestui mit etern de substanță gotică. Ideea centrală este aceea de a se încerca depășirea clișeele reprezentationale sau a prejudecăților populare. Cartea reunește specialiști din domenii diferite, ei propunându-și „to open new avenues of research in Stoker’s expansive Gothic environment.” Dar pentru a atinge acest obiectiv volumul nu se oprește doar asupra lui Stoker, fiind surprinzător tocmai prin varietatea și diversitatea temelor abordate.

Un excelent început al volumului îl oferă primul articol, *The Casework Relationship: Le Fanu, Stoker and the Rhetorical Contexts of Irish Gothic*, de William Hughes, ce conceptualizează categoria de gen gotic irlandez, considerată atât politică, cât și ideologică, ce îi aduce împreună pe cei doi scriitori, Bram Stoker și J.S. Le Fanu, categorie devenită canonică, recuperată din secolul al XIX-lea. Canonul reprezentativ pentru aceasta îl reprezintă triada Maturin, Le Fanu și Stoker, cu toate că trăsăturile definitorii constituie încă subiectul unei controverse; există un gotic irlandez, sau putem vorbi doar despre goticul englezesc, ce este preluat și în celelalte spații? Disputa devine una politică, deoarece termenul *gothic* este asumat de către literatura engleză, nefiind identificat ca un atribut irlandez, modelat atât de factori economici, adresându-se unei elite din Anglia, Scoția, Țara Galilor și Irlanda, dar și o categorie estetică. Goticul irlandez are ca trăsătură dominantă influența medicinei și a științelor juridice, trăsături identificabile în operele celor doi scriitori, Bram Stoker și J. S. Le Fanu. Comparația se face între textele *In a Glass Darkly* și *Dracula*, care au o conexiune structurală, prin tipul de discurs folosit, stilul retoric, acestea fiind produsele modului în care se face investigația în domeniul juridic și medical, prin declarație, observație, experiment. Întregul articol se folosește de aceste două exemple pentru a argumenta, de fapt, cazul goticului irlandez, considerat diferit de cel englezesc prin această inserție a limbajului profesional, cel medical și juridic, un adaos de sofisticare, ce îi conferă elementul de originalitate.

The Discourse of Italy in Nineteenth Century Irish Gothic: Maturin’s Fatal Revenge, Le Fanu’s Exotic Tales, and The Castle of Savina, de Donatella Abbate Badin discută un alt subtip al goticului irlandez, romance, și se preocupă de stereotipuri atât în zona Italiei, cât și a Irlandei, preferând o abordare imagologică. Toate aceste reprezentări converg spre aceeași direcție care poate fi generalizată. Autoarea spune: „The Italy of English and Irish Gothic romances, like the Transylvania of the Dracula myth, is a space—indeed, a violent space—that has been transformed by literary perception and constructed imaginatively in such a way as to serve the interests of the author and of the national group to which he/she belongs.” (p. 40). Textele ne lasă să vedem cum Celălalt Italian era construit în secolul al XIX-lea din perspectivă irlandeză, concluzia finală fiind că de fapt acestea sunt bânuite de problemele contemporaneității irlandeze. Imaginea goticului este întregită de Lucian-Vasile Szabo and Marius-Mircea Crișan în analiza povestirilor lui Edgar Allen Poe, profund influențate de spațiul Transilvaniei, la granița imperiului Austro-Ungar, ceea ce le conferă o atmosferă misterioasă. Accentul se pune pe backgroundul socio-istoric, intenția fiind de a analiza acest spațiu al Europei centrale înainte de a fi preluat de către Bram Stoker. Spațiul este dominat de diverse invenții, tehnologia fiind un semn al modernității ce anticipă complexitatea textului lui Bram Stoker, unde „the ability to travel quickly is a matter of life and death” (p. 64).

O serie de texte analizează aspecte legate de Dracula în diverse forme: mitul, legătura cu spațiul transilvănean, din nou și o comparație cu mitul lui Pied Piper în Germania, text ce îi aparține lui Sam George, pe când Hans Corneel de Roos discută stereotipurile ce apar în receptarea textelor legate de această temă, mergând în două direcții – populară și academică, legând aceste elemente ce au făcut din Transilvania un tărâm mitic, propice pentru poveștile de groază. Sunt analizate chestiuni precum identitatea contelui, castelul, ambiguitatea din roman fiind intenționată și potrivită intențiilor scriitorului de a da autenticitate poveștii. Cu alte cuvinte, textul lui Hans Corneel de Roos ne oferă o extensie a teoriilor receptării aplicate pe *Dracula*, sugerând faptul că și cititorii lui Stoker au fost responsabili de o serie de clișee intrate în superstiția populară.

Clive Bloom ne oferă o incitantă incursiune în East Endul Londrei, printr-o surprinzătoare conexiune între acest spațiu și Transilvania și o apropiere a celor două figuri: Conte Dracula și Jack the Ripper. Legătura imediată între cei doi este realizată prin sânge, vampirism și sex, iar cele două spații, East End și Transilvania sunt teritorii ale imaginarului, după cum bine observă autorul articolului: „The hallucination of Transylvania and the East End allow monsters to gather in the gloom and gothic projection to replace mundane reality. In their place imagination has created a void which cannot be closed except by another simulacrum. Thus the void makes the original location replicable only by repetition of the original displacement.” (p. 134). Tot cu referire la spațiul transilvănean sunt și următoarele două texte, Duncan Light explorând aspecte legate de turism și călătorii în același text, pe când Marius-Mircea Crișan se întreabă dacă există vreo legătură între castelul de la Hunedoara și castelul contelui Dracula și caută elemente care să ne ducă în această direcție, încercând să distingă dacă există vreo legătură între realitate și ficțiune.

Un articol care întregește construcția unei noi perspective asupra mitului popular al lui *Dracula* este destinat imaginarului călătorului în lumea ascunsă a Transilvaniei. Articolul se numește *Tourism and Travel in Bram Stoker's Dracula* și este scris de Duncan Light. Complexitatea acestuia este dată de perspectiva exterioară asupra mitologiei populare și asupra suprapunerii de perspective culturale în constructul imaginar încă din secolul al XVIII-lea. Astfel că autorul descrie două perspective asupra călătoriilor și călătorului din *Dracula*: „The first is Jonathan Harker's journey to (and early experiences of) Transylvania which opens the novel. Others have considered Harker's journey in its broader political context with Harker being described variously as an *imperial tourist* or an *imperial scout*.” Urmărind tipurile de turism practicate în perioadă, dar și rolul acestora în literatură și nu numai, Duncan Light concluzionează că „*Dracula* has directly stimulated many forms of contemporary mobility and leisure travel.” (p. 149)

Următoarea secțiune a volumului cuprinde o serie de articole precum *In Search of Dracula's Oracular History*, de John Edgar Browning, despre strategiile narative ale textului; *Vampiric Emotion and Identity in Dracula and Interview with the Vampire*, de Nancy Schumann continuă și analizează impactul emoțiilor și identității în *Dracula*, implicațiile textului fiind puternice, după cum bine punctează autoarea: „*Dracula* has left the building but not the imagination. His reach is far. It spans continents, eras and gender. The Count's legacy is huge, having influenced not only how we view vampires but also how we view the world and ourselves.” (p. 213)

În ultima secțiune a cărții ne reîntorcem ciclic la subiectul inițial, cel al goticului, iar Magdalena Grabias abordează un alt mediu de propagare al goticului, și anume genul horror în cinema, profund tributat figurii vampirului. Despre valorile familiei putem citi textul scris de Dorota Babilas, în timp ce Carol Senf tratează spațiile gotice, subiect pentru care textul lui Bram Stoker a adus modificări, combinație de rural și urban, o combinație între Londra și Transilvania.

De altfel, dacă la începutul volumului William Hughes încerca să identifice și să acrediteze identitatea irlandeză a categoriei goticului specifică lui Bram Stoker, la finalul volumului perspectiva lui Carol Senf este tot una disciplinară, admitând că, din cauza caracterului proteic și a diversității conceptuale a goticului „it is almost impossible to define it in any comprehensive way” (p. 260). Cea mai interesantă perspectivă este aceea că texte precum *Frankenstein*, *The Fall of the House of Usher*, *Jane Eyre* sau *Wuthering Heights* nu pot fi disociate de un anumit context romantic, definitiv pentru perioadă. Dar concluzia este aceea că prin *Dracula* asistăm la o tranziție firească în planul modernizării, „from Forest to Metropolis”, fapt relevant și în planul transformării genului narativ.

Astfel, rolul genului gotic și al mitului *Dracula* nu au fost doar convergente superstiției folclorice în strigoi, ci au presupus și o metamorfoză epică, romanul bazându-se pe forța imagologică a scriitorului de a exploata și extrapola lumi imaginare populare. Domeniul de studiu ne apare, mai ales în urma parcurgerii acestui volum editat de Marius-Mircea Crișan, ca un domeniu științific hibrid, reunind cercetători cu interese și domenii de expertiză conexe. Prestigioasa editură britanică Palgrave Macmillan ne propune prin volumul *Dracula. An International Perspective* nu numai internaționalizarea domeniului de studiu, ci și deschiderea lui disciplinară. Dincolo de prejudecăți, metodele abordate de cei 14 coautori ai volumului de față, reușesc să ne convingă că re-evaluarea literaturii este posibilă și necesară în funcție de spiritul timpului.

MONICA OPRESCU

V. VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

MANIFESTĂRI ȘTIINȚIFICE

În perioada 19–20 octombrie 2017, Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române a organizat, la sediul din str. Dem. I. Dobrescu nr. 9 din București, cea de-a X-a ediție a Colocviilor „Brăiloiu”, cu tema *Cultura tradițională, expresie a românității*, centrată asupra relevării și descoperirii actualității acestui concept, pus în valoare prin punctele de vedere ale științelor etnologice.

Comitetul de organizare a fost alcătuit din: dr. Iulia Wișoșenschi, dr. Constantin Secară și dr. Lucian David.



PROGRAM

Joi, 19 octombrie 2017

Orele 10:00–11:00**Sala 1 (Expoziție)**

Deschiderea oficială a Colocviilor

Acad. Răzvan Theodorescu, *Mesajul Președintelui Secției de arte, arhitectură și audiovizual a Academiei Române*

Acad. Sabina Ispas, *Mesaj de deschidere*

11:00–14:00**Sala 1 (Expoziție)**

Tema I: Text, context, oralitate

Moderatori: Ion Cuceu, Sabina Ispas

Ion Cuceu, Maria Cuceu, *Fondurile documentare ale Arhivei de Folclor a Academiei Române, în etapele creșterii și sistematizării lor*

Ioana-Ruxandra Frunteletă, *„Miorița” în ecuație cu „sufletul românesc”*

Laura Jiga Iliescu, *Mărci narative și grafice ale teritorialității. Cazul păstorilor din Carpați*

Oana Chelaru, *„Miorița” – încotro? Elemente de cultură populară în programele și manualele școlare de limba și literatura română*

Loredana Maria Ilin-Grozoiu, *Semnificații simbolice ale calului în lirica funerară românească*

Sabina Ispas, *Valoarea discursului oral în modelarea conștientizării identității etnice*

Sala 2 (Bibliotecă)

Tema II: Patrimoniul cultural și identitate națională în context european și global

Moderatori: Ion Ghinoiu, Marin Constantin

Ion Ghinoiu, *Determinarea mărcilor identitare ale culturii populare*

Ovidiana Bulumac, *Fenomenul românesc, o radiografie culturală a interbelicului în accepțiunea lui Ernest Bernea*

Marin Constantin, *Numărătoarea oilor în Mărginimea Sibiului. Introducere în studiul transmiterii culturale*

Andrei-Augustin Poenaru, *Cercetarea monografică a familiei în viziunea Xeniei Costăforu*

Alin Aursulesei, *Civilizația și cultura satelor românești în viziunea lui Gheorghe Focșa*

Florența Popescu-Simion, *Vișinii – un sat din județul Călărași*

14:00–14:30**Sala 1 (Expoziție)**

Lansări și prezentări de carte

Alina Ioana Ciobănel; Paul Drogeanu, *Habitatul. Răspunsuri la chestionarele Atlasului etnografic român*, vol. IV, *Moldova*, București, Editura Etnologică, 2017; prezentări: Ion Ghinoiu, Laura Jiga Iliescu, Alina Ioana Ciobănel

Cornelia Belcin Pleșca; Laura Toader; Cătălin Alexa, *Familia țărănească în România. Un secol de fotografie*, București, 2017; prezentări: acad. Sabina Ispas, Ion Ghinoiu, Cornelia Belcin Pleșca

Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, tomul 27, 2016; prezentare: acad. Sabin Ispas

15:30–17:30**Sala 1 (Expoziție)**

Tema III: Marele Război și Marea Unire

Moderatori: Lavinia Betea, Nicoleta Coatu

Lavinia Betea, *Forme și tehnici de construcție a „românității” în memoria și gândirea socială din cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea. Studiu de caz: Primul Război Mondial în istoriografia comunistă*

Dorel Marc, *Cultul eroilor Marelui Război ca expresie a românității în spațiul transilvan mureșean*

Laura Pop, *Reuniunile mariane ale Bisericii greco-catolice din protopopiatul Mureș, sprijin și model pentru femeile românce în Primul Război Mondial și după Marea Unire*

Ovidiu Florin Solomon, *Rațiunea etnică în înfăptuirea Unirii Transilvaniei cu România. Perspective antropologice culturale românești*

Radu Toader, *Pentru o etnologie militară românească*

Sala 2 (Bibliotecă)

Tema IV: Identitate locală și națională – de la mit la festival

Moderatori: Violeta Tipa, Laura Jiga Iliescu

Gabriela Rusu-Păsărin, *Nunta între ritual și ritualizare mediatică – revalorizare prin spectacole și festivaluri folclorice*

Nicolae Slabari, *Muzica instrumentală tradițională în contextual multiculturalității secolului al XXI-lea*

Raisa Osadci, *Cultura tradițională – liant al neamului*

Astrid Cambose, *Pe scenă sau colindând prin sat? Măștile de Anul Nou, la Țibănești (Iași), 2015*

Violeta Tipa, *Teatrul de păpuși – promotor al identității naționale*

17:45–19:30**Sala 1 (Expoziție)**

Tema V: Românii din afara granițelor (comunități istorice și diaspora) I

Moderatori: Adina Berciu Drăghicescu, Iulia Wișoșenschi

Nicolae Saramandu, Manuela Nevaci, „*Taiani*” – *Sânzienele la aromâni*

Nistor Bardu, *Observații privind practicarea actuală a unor vechi obiceiuri ale aromânilor moscopoleni din Albania*

Emil Țircomicu, *O cercetare recentă la aromânii din Grabova (Albania) – expoziție de fotografie*

Stoica Lascu, *Oameni și comunități. „Romanian or Vlach” – în rapoarte diplomatice britanice*

Dorina Onica, *Organizarea habitatului de către românii basarabeni deportați în Siberia*

Iulia Wișoșenschi, „*Plecarea spre Iava*”. *Deportarea aromânilor în Bărăgan (1951–1956)*

Adina Berciu-Drăghicescu, Marian Crăciun, *Călătorie la românii din Balcani*

Sala 2 (Bibliotecă)

Tema VI: Identitate culturală și conștiință socială – interpretări contemporane

Moderatori: Dorel Marc, Radu Toader

Ludmila Moisei, *Identitatea culturală din perspectiva ornamenticii tradiționale*

Ioana Gabriela Duicu, *Influențe ale costumului fanariot în costumul popular de la sfârșitul secolului al XIX-lea*

Mariana Ciuciu, „*Gazeta Transilvaniei. Foaie pentru minte, inimă și literatură*”. *Începuturi etnologice*

Gabriela Boangiu, *Român – Românită sau despre cum putem evita esențializările*

Gabriel Stoiciu, *Afișul – instrument de conștientizare socială sau agent de poluare vizuală?*

Transformări ale peisajului urban în perioada campaniilor electorale

Vineri, 20 octombrie 2017

10:00–13:00

Sala 1 (Expoziție)

Tema VII: Românii din afara granițelor (comunități istorice și diaspora) II

Moderatori: Radu Baltasiu, Emil Țircomnicu

Radu Baltasiu, *Aspecte socio-etnografice ale diplomației culturale în comunitățile istorice*

Armand Guță, *Monografia etnofolclorice ale comunelor românești din Banatul sârbesc și unguresc publicate între 1860 și 1915*

Gabriel-Cătălin Stoian, *Modalități de construcție a identității etnice la românii din Ungaria*

Anamaria Iuga, *Refacerea comunității natale prin patrimoniu. Emigranți din Săliștea de Sus (Maramureș) în Spania*

Mariana Ciuciu, *Manifestări cultural-identitare în diaspora românilor din Aachen*

Sala 2 (Bibliotecă)

Tema VIII: Arhive neconvenționale și patrimoniu gastronomic

Moderatori: Ioana Frunteletă, Alina Ciobănel

Petronela Savin, *Patrimoniul cultural alimentar. Discurs și performare*

Cosmina Timoce-Mocanu, *Utilizarea experimentului etnografic în cadrul Proiectului eCULTFOOD – Digitalizarea patrimoniului cultural alimentar. Regiunea Bacău*

Laura Toader, *Etnografia hranei. Din răspunsurile la chestionarele Atlasului etnografic român*

Rodica Raliade, *„Propășirea” gastronomiei ca dialog cultural*

Cristina Marinescu, *Specificul național românesc, fereastră spre universalitate. Manuscrisele lui Constantin Brăiloiu*

Liviu Pop, *Prezentare prototip „Zestrea ascunsă”*

14:00–16:30

Sala 1 (Expoziție)

Tema IX: Cercetări contemporane de etnomuzicologie și etnocoreologie. Contexte și idei, de la identitate la alteritate

Moderatori: Ovidiu Papană, Constantin Secară

Zamfir Dejeu, *Elemente și motive coreografice determinante pentru stilul dansului „Învârtita rară” în ritm asimetric și sincopat asimetric*

Ovidiu Papană, *Fluierul mare moldovenesc*

Vasile Grăjdian, *Repertoriul melodic de factură orală al cântării tradiționale de strană din sudul Transilvaniei*

Marian Lupașcu, *Cătănia în muzicile tradiționale românești*

Nicolae Teodoreanu, Mihaela Nubert-Chețan, *Clasificarea melodiilor din Călușul argeșean – instrument de analiză multinivelară*

Constantin Secară, *Elemente de folclor muzical la românii din estul Serbiei. Influențe, interferențe*

Constantin Cristian Mușă, *Contexte și metode de transmitere a jocului tradițional. Aspecte contemporane*

Sala 2 (Bibliotecă)

Tema X: Tezaur identitare ale limbii și culturii populare

Moderatori: Alina Celac, Lucian David

Corina Bistriceanu-Pantelimon, *Drepturile omului și cultura populară*

Alina Celac, Pivniță – termeni și tehnici de construcție, pe baza materialului din *Atlasul lingvistic român pe regiuni, Sinteză și a Atlasului etnografic român*

Mihaela-Mariana Morcov, *Denumiri dialectale și tehnici locale de construire a caselor românești. O cercetare bazată pe Atlasul lingvistic român pe regiuni, Sintează*

Alexandru Iorga, *Rolul Academiei Române în instituționalizarea și continuitatea etnografiei ca disciplină*

Carolina Cotoman, *Pomul vieții în obiceiurile funerare*

Lucian David, *Harta etnoturistică. Metoda de valorificare a patrimoniului etnografic*

Ionuț Semuc, *Însemne ale Călușului*

16:45–19:00

Sala 1 (Expoziție)

Proiecții de filme etnologice

Renato Morelli, *Vocile sacrului. Două generații de cântăreți concordu în Săptămâna Sfântă (Mare) în Cuglieri (Sardinia, Italia)*, 2016, 45 min.

Dumitru Olărescu, *Spectacolul dansului popular în formule filmice*

PLAN DE CERCETARE – 2018

PROGRAMUL I

SINTEZELE DOMENIILOR ETNOLOGICE

Etnografie, folcloristică, etnomuzicologie, etnocoreologie

Proiect nr. 1 – Etnologie românească. Categoriile ritual-ceremoniale ale ciclului familial. Expresii literare și muzicale.

Etnologie românească. Volumul IV. Căsătoria.

Partea I: Prenupțialitate. Perspectivă culturală – coordonatoare: Nicoleta Coatu și Laura Iliescu; colectiv de autori: (folcloristică) Monica Bercovici, Nicoleta Coatu, Laura Iliescu, Rodica Raliade, Radu Toader, Iulia Wișoșenschi; (etnomuzicologie) Mihaela Nubert Chețan, Constantin Secară, Nicolae Teodoreanu, (etnocoreologie) Cristian Mușă – *pregătire pentru tipar.*

Etnologie românească. Volumul IV. Căsătoria

Partea a II-a: Căsătoria și nuntirea. Perspectivă culturală – coordonatoare: Nicoleta Coatu și Laura Iliescu; colectiv de autori: (folcloristică) Monica Bercovici, Nicoleta Coatu, Laura Iliescu, Rodica Raliade, Florența Simion, Radu Toader, Iulia Wișoșenschi; (etnomuzicologie) Mihaela Nubert Chețan, Constantin Secară, Nicolae Teodoreanu, (etnocoreologie) Cristian Mușă – *documentare și proiectare.*

Proiect nr. 2 – Corpus de documente etnografice românești (DER) – elaborare și publicare – coordonator: Ion Ghinoiu.

Vol. I. Oltenia – (seria) *Mijloace de existență – Alimentația* – colectiv de autori: Laura Toader, Cătălin Alexa – *pregătire pentru tipar.*

Vol. I. Oltenia – (seria) *Mijloace de existență – Tehnică țărănească. Meșteșuguri și instalații țărănești* – colectiv de autori: Ionuț Semuc, Alexandru Iorga.

Vol. II. Banat, Crișana, Maramureș – (seria) *Mijloace de existență – Ocupații* – colectiv de autori: Emil Țîrcomnicu, Lucian David.

Vol. V. Dobrogea, Muntenia (seria) *Habitatul* – autor: Alina Ciobănel – *pregătire pentru tipar.*

Proiect nr. 3 – Atlasul peisajelor etnografice din România – coordonator: Ion Ghinoiu; colectiv de autori: Ion Ghinoiu, Emil Țîrcomnicu, Lucian David, Ionuț Semuc, Laura Toader, Alexandru

Iorga, Cătălin Alexa – *stabilirea metodologiei de lucru, tehnici pentru delimitarea arealelor, instrumentele de lucru (rețea de localități), sumar.*

Proiect nr. 4 – Colecția națională de folclor (CNF)

Folcloristică

- *Narațiuni despre reprezentări legendare fantastice. Reprezentări antropomorfe religioase creștine Vol. I, partea a II-a* – Laura Iliescu, Cătălin Alexa – *pregătire pentru tipar.*
- Vol. II. Personaje biblice ale Noului Testament – de la canonic la apocrif și folcloric. Tipologie comentată și corpus de texte** – colectiv de autori: Sabina Ispas, Nicoleta Coatu, Laura Iliescu, Radu Toader, Iulia Wisoșenschi, Florența Simion, Mariana Ciuciu – *proiectare și documentare.*
- **Monica Brătulescu, Tipologia liricii orale românești. V. Indexul motivic și tipologic al liricii românești cu tematică de dor și natură.** Ediție îngrijită de Sabina Ispas. Tehnoredactare computerizată și corectură: Cristina Neamu – *pregătire pentru tipar.*
- **Lirica de dor și natură. Antologie** – colectiv de autori: Carmen Bulete, Raluca Potârniche.

CNF – Etnomuzicologie

- **Studiul etnomuzicologic al jocurilor din Căluș. Călușul propriu-zis** – colectiv de autori: Nicolae Teodoreanu, Mihaela Nubert Chețan – perspective teoretice, construcții tipologice, redactări parțiale; Elena Șulea, Raluca Potârniche – transcrieri; Lavinia Frâncu – cartografiere.
- **Călușerul ardelenesc** – autor: Constantin Secară.
- **Muzicile ceremonialelor nupțiale (Concepte, tipologii, antologii)** – autor: Marin Marian Bălașa.

Proiect nr. 5 – Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc

- **Secțiunea curentă** – coordonator: Rodica Raliade; autori: Rodica Raliade, Carmen Bulete, Elena Șulea, Mariana Ciuciu, Armand Guță.

Valorificarea surselor bibliografice

- **Folclorul în revista „Grai și suflet”** – autor: Armand Guță – *documentare, proiectare.*

PROGRAMUL II

PATRIMONIUL CULTURAL ȘI INFORMAȚIONAL, IMATERIAL ȘI MATERIAL, AL ARHIVEI DE FOLCLOR ȘI ETNOGRAFIE: ACTUALIZARE, MODERNIZARE, SISTEMATIZARE, CONSERVARE, VALORIFICARE

Proiect nr. 1 – Consemnare, sistematizare, conservare, valorificare AIEF – coordonator: Sabina Ispas; colectiv: Cristina Neamu (custode), Radu Toader, Iulia Wisoșenschi, Monica Bercovici, Mariana Ciuciu, Carmen Bulete, Nicolae Teodoreanu, Raluca Potârniche, tehn. imagine Ion Șerban, operator sunet Claudiu Roșiu, subing. Florentina Herghelegiu.

Date fiind caracteristicile materiale – fizice, chimice, tehnice și de alt tip – care definesc documentele-suport pe care sunt teaurizate piesele de patrimoniu intangibil, activitățile desfășurate de acest colectiv necesită o pregătire diferită, în multe privințe, față de cea a cercetătorilor din alte colective de lucru: familiarizarea cu tehnici de conservare, copiere și redare specifice, dobândirea unor cunoștințe speciale. Proiectul are particularități care îl individualizează. Activități: *actualizări, evidențe, clasificări tematice; scanarea fondurilor de documente (pentru conservare); copiere în sisteme analogic și digital; verificarea stării tehnice și a calității înregistrărilor; audiții, proiecții, asigurarea bazei sonore și de imagine pentru cercetare; valorificare; întreținerea și depanarea aparaturii; elaborarea unor normative pentru evaluarea documentelor etc.*

În absența unor fonduri cu destinație expresă pentru aceste tipuri de activități, cercetătorii și tehnicienii sunt obligați să găsească proceduri și mijloace prin care să fie înlocuită și suplinită

lipsa aparatului și a suporturilor moderne, precum și alte solicitări specifice AIEF – *activitate permanentă*.

Valorificarea fondurilor documentare din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”.
Ediții comentate.

– **Cătănia, viața de tabără militară și războiul. Lecturi etnologice din Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor** (Valorificarea documentelor inedite din AIEF) – autor: Radu Toader – *proiectare, alcătuirea bibliografiei, identificări în AIEF.*

– **Micromonografie folclorică a unei personalități purtătoare de cultură orală aromână** (Valorificarea documentelor inedite din AIEF) – autor: Iulia Wisoșenschi – *proiectare, alcătuirea bibliografiei, identificări în AIEF.*

– **Munții Apusei. Antologie de cultură orală** (Valorificarea documentelor inedite din arhivă) – autor: Monica Bercovici – *proiectare, alcătuirea bibliografiei, identificări în AIEF.*

– **Narațiuni cu și despre animale** – autor: Mariana Ciuciu – *proiectare, alcătuirea bibliografiei, identificări în AIEF.*

Proiect nr. 2 – Culoare de cultură și civilizație: Dunărea, Marea Neagră și Carpații. Îmbogățirea patrimoniului prin crearea de noi documente

– **Îmbogățirea patrimoniului documentar** prin culegeri de folclor și etnografie (în România, la populațiile de pe cele două maluri ale Dunării și din cuprinsul Munților Carpați), prelucrarea materialelor, transcrieri, sistematizări: toți membrii colectivelor de cercetare și tehnicienii (Proiect realizabil numai dacă sunt fonduri alocate pentru desfășurarea acestui tip de activitate științifică).

– **Mutații în structura obiceiurilor de familie și a manifestărilor confesionale, în actualitate** – coordonator: Sabina Ispas; colectiv: Florența Simion (funerar), Laura Negulescu (alimentație), Laura Iliescu (expresii ale religiosului), Nicolae Teodoreanu (perspective confesionale ortodoxe), Monica Bercovici (perspective confesionale greco-catolice), Mihaela Nubert Chețan (perspective confesionale catolice), Iulia Wisoșenschi (aromâni).

– **Studierea influențelor determinate de mass-media în dinamica fenomenului folcloric actual** – autori: Constantin Secară, etnomuzicolog, Cristian Mușă, etnocozeolog – *proiectare, analize, observații, monitorizare etc.*

Proiect nr. 3 – Informatică și memorie socială

Activități legate de digitizarea fondurilor din AIEF (*activitate permanentă*) – întregul colectiv de specialiști de la arhive și din celelalte colective de cercetare cf. sarcinilor din planul de cercetare care impun această activitate, complementar.

Proiect nr. 4 – Fondul Atlasul etnografic român

Activități curente în arhivă: primire materiale de teren, împrumuturi, organizare și sistematizare a documentelor de arhivă – Laura Negulescu.

DOCTORATE

În data de 6 februarie 2017, la sediul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române a avut loc susținerea publică a tezei de doctorat a doamnei Podocea (Militaru) Geanina Loredana, intitulată *Cântecul epic și legenda în zona de sud a Munteniei*, coordonator științific prof. univ. dr. Silviu Angelescu.

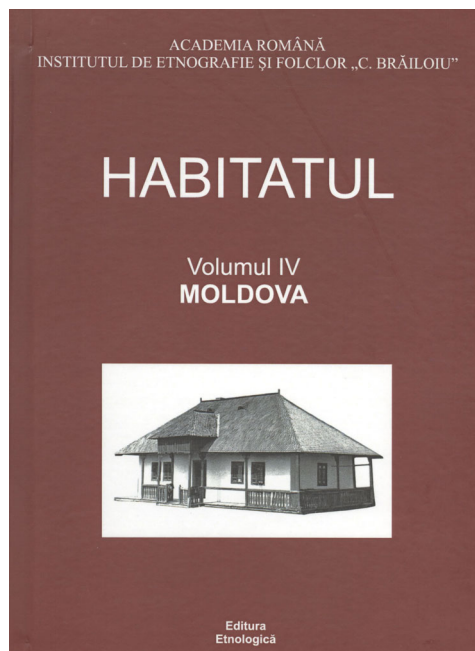
În data de 15 noiembrie 2017, la sediul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române a avut loc susținerea publică a tezei de doctorat a doamnei Staicu (Avram) Ioana Alina, intitulată *Aromânii din Veria – enclavă culturală la începutul mileniului al treilea*, coordonator științific acad. Sabina Ispas.

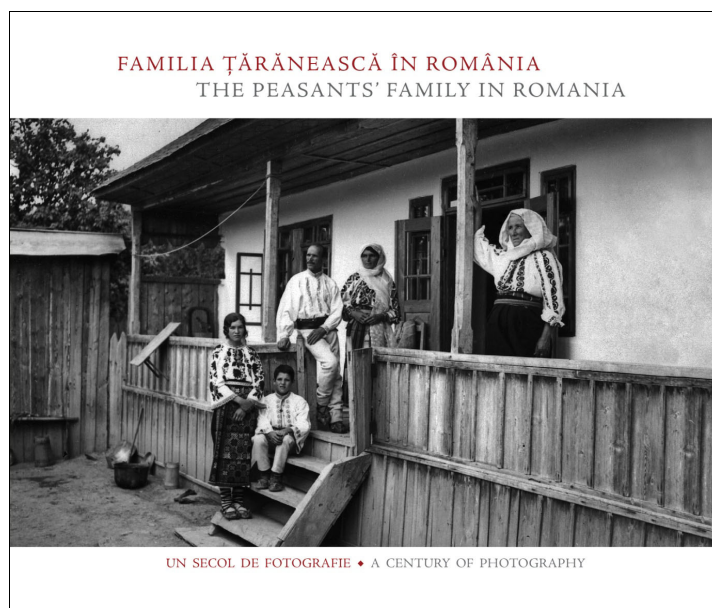
NOUTĂȚI EDITORIALE



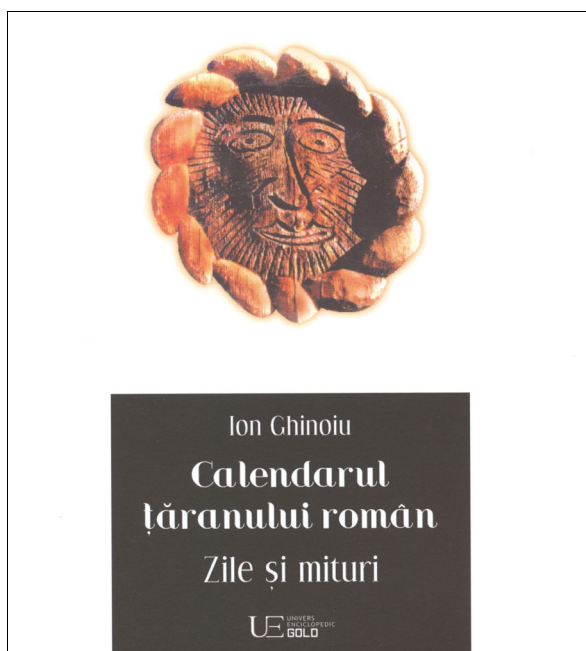
*Personaje biblice veterotestamentare.
 Canonic – apocrif – folcloric.
 Tipologie comentată. Corpus și hărți, Vol. I,*
 coordonatori: Sabina Ispas și Nicoleta Coatu;
 colectiv de autori: Carmen Bulete,
 Mariana Ciuciu, Nicoleta Coatu,
 Armand Guță, Radu Toader;
 cartografiere: Emil Țircomnicu,
 București, Editura Academiei Române, 2017.

Alina Ioana Ciobănel; Paul Drogeanu,
*Habitatul. Răspunsuri la chestionarele
 Atlasului etnografic român, Vol. IV, Moldova,*
 București, Editura Etnologică, 2017.





Cornelia Belcin Pleșca; Laura Toader; Cătălin Alexa, *Familia țărănească în România. Un secol de fotografie/The Peasant's Family in Romania. A Century of Photography*, București, 2017.



Ion Ghinoiu, *Calendarul țaranului român. Zile și mituri*. 2018, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2017.

Constantin Brăiloiu Culegător și editor de folclor

SOCIETATEA COMPOZITORILOR ROMANI
Re. 254
Fonograma No.

Locul și data înregistrării: *Runc (gorj) 24.4.31*

Titlul (sau primele cuvinte ale textului):
„Jocul păpușilor” cimpoi

Informator: *Dumitru D. Vulpe din Valea-
Mare (gorj)*


Vârsta: *43* Meseria: *—*

Știe carte? *nu* A părăsit satul? *câtă*
vreme? unde a fost? a fost la coasă în
Hunedoara, la „Domătlari”. A făcut
mărboul. A fost cu oile împre. satului.
Unde, când și de la cine a învățat cântecul?
acasă, de la tatăl său, de mult.

Volumul I

178.

Lento rubato



Eoa- ie ver - de și-o la- lea, — mă, și-am a.

Fgz. Re. 100 a text 209 Ecet. D. Tivig, 58 a.

Editura Etnologică

Constantin Brăiloiu: culegător și editor de folclor, vol. I, ediție îngrijită, prefață și note de Nicolae Constantinescu și Mihail Adrian Șerban; București, Editura Etnologică, 2017.

Constantin Brăiloiu Culegător și editor de folclor

ALLEGRO



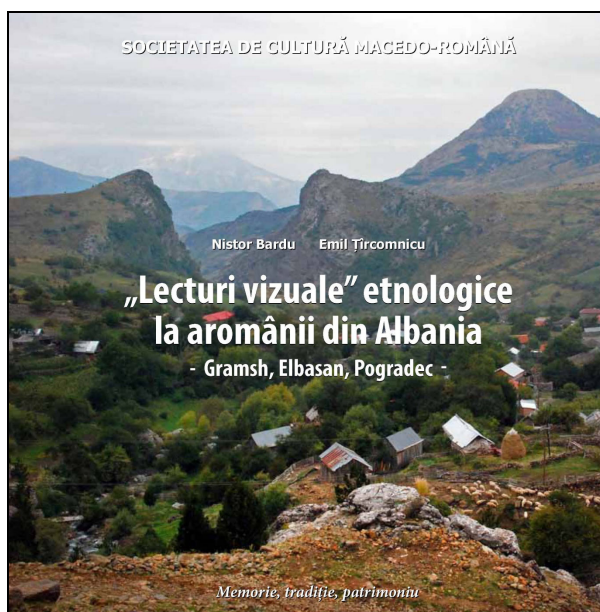
Pe va - le, pe va - le, Spre soa - re ră - sa - re
Vo - uă vi se pa - re, Că vo - uă vă vi - ne
Tot tur - me de o - i, O - i - le zbie - rând - î,
Și o - lă - că - in - dî, Din co - di - ță dând.

Volumul II

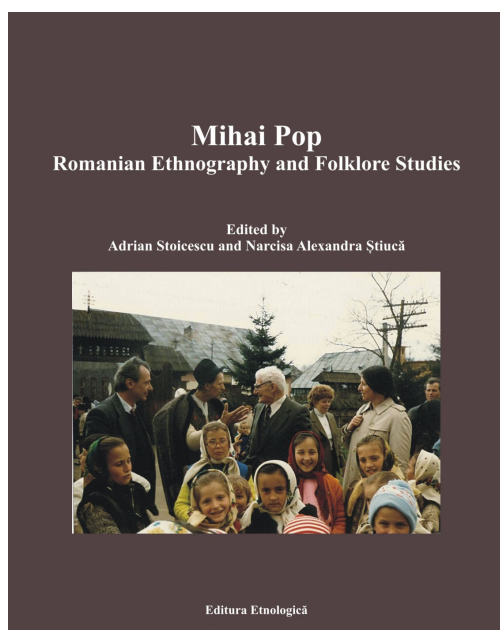
Pe vale, pe vale, Spre Soare-răsare Vouă vi se pare, Că vouă vă vine Tot turme de oi, Oile sbierândî, Și olăcăindî, Din codiță dândî.	Pe vale, pe vale, Spre Soare-răsare Vouă vi se pare Că vouă vă vine Tot cirezi de boi, Boii tot sbierândî, Și olăcăindî, Din codiță dândî.	Pe vale, pe vale, Spre Soare-răsare Vouă vi se pare Că vouă vă vine Tot cirezi de vaci, Vacile sbierândî Și olăcăindî, Din codiță dândî.	Pe vale, pe vale, Spre Soare-răsare Vouă vi se pare, Că vouă vă vine Tot cirezi de cai, Caii nechezândî Și olăcăindî, Din codiță dândî.
--	---	---	--

Editura Etnologică

Constantin Brăiloiu: culegător și editor de folclor, vol. II, ediție îngrijită, prefață și note de Nicolae Constantinescu și Mihail Adrian Șerban; București, Editura Etnologică, 2018.



Nistor Bardu, Emil Țîrcomnicu, *„Lecturi vizuale” etnologice la aromânii din Albania (Gramsh, Elbasan, Pogradec). Memorie, tradiție, patrimoniu*, Societatea de Cultură Macedo-Română în parteneriat cu Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu”, București, 2017.



Mihai Pop. *Romanian Ethnography and Folklore Studies*, edited by Adrian Stoicescu and Narcisa Alexandra Știucă, București, Editura Etnologică, 2018.

REVISTA
DE
ETNOGRAFIE
ȘI
FOLCLOR

JOURNAL
OF
ETHNOGRAPHY
AND
FOLKLORE

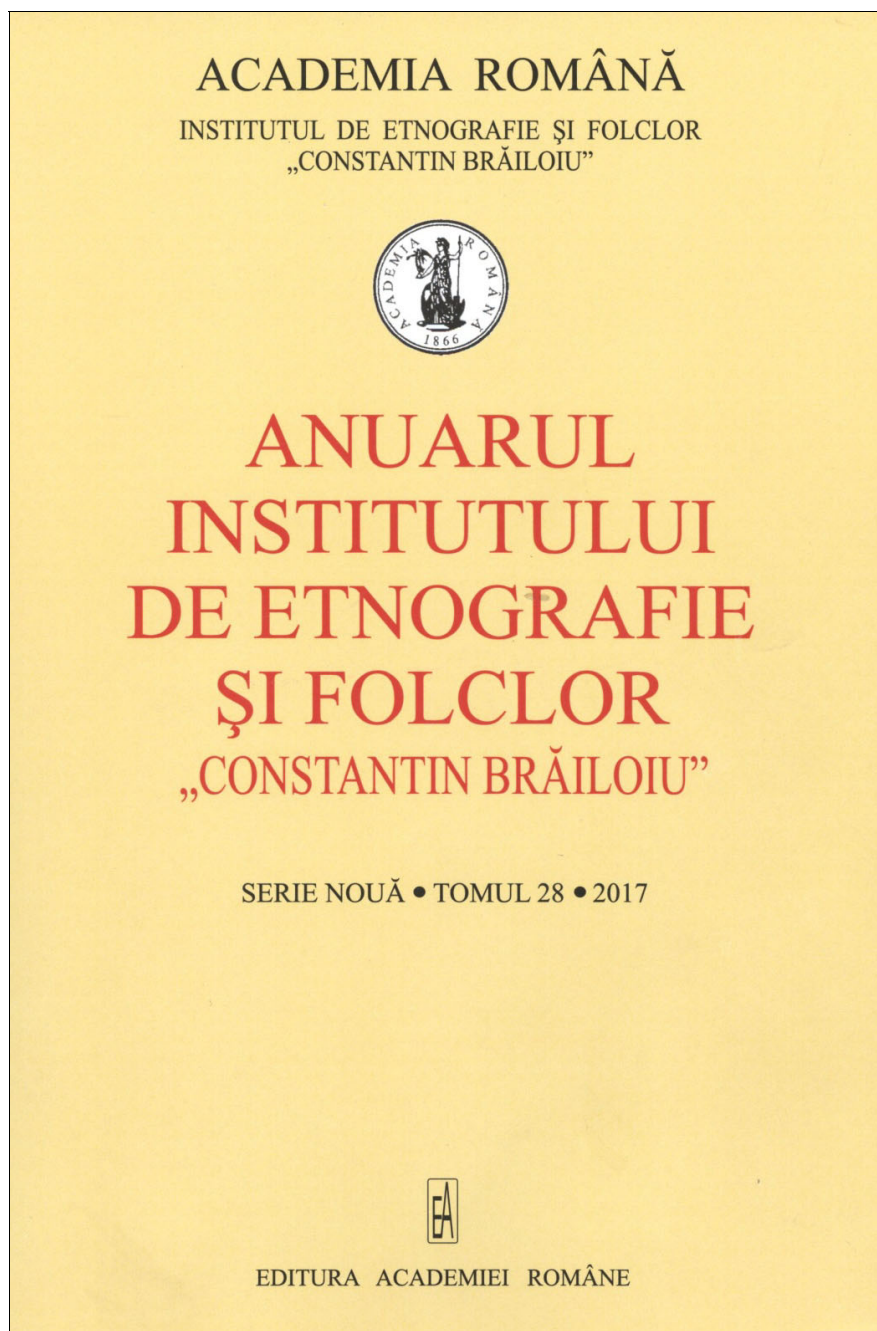
SERIE NOUĂ / NEW SERIES

1–2/2017



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

„Revista de etnografie și folclor / Journal of Ethnography and Folklore”,
Serie nouă / New Series, nr. 1–2, 2017, redactor-șef: acad. Sabina Ispas;
redactor responsabil: dr. Marin Marian-Bălașa, București, Editura Academiei Române.



„Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»”, tomul 28, 2017,
redactor-șef: acad. Sabina Ispas, responsabili de număr: acad. Sabina Ispas, dr. Nicolette Coatu,
București, Editura Academiei Române.

VI. IN MEMORIAM

IOSIF HERȚEA (1936–2018)

Voi schița aici mai puțin un profil biografic și bibliografic bazat pe informații (cum este „clasic” ori mai degrabă mimetic-repetitiv în orice pomelnic convențional sau dicționar tradiționalist). Iosif Herțea „există” și e ușor verificabil în reprezentările lexicoanelor de etnologie și muzicologie¹. Însă merită – de acum înainte – mai mult decât așa ceva; fiindcă atât profesionistul pasionat, cât și umanistul sau omenosul coleg care a fost Iosif Herțea, sunt nerezumabili și transcend orice factologie. Remarc, totuși, pe de altă parte, că instituții și mass-media au marcat cu respect și promptitudine evenimentul încheierii biografiei fizice a colegului nostru².

Biografic, Herțea a trăit egal dur și frumos, inocent și dramatic. Și-a făcut meseria de etnograf și etnolog culegând și transcriind foarte mult, bătând satele cu sârg și bucurie, neevitând festivalurile național-populare din țară și nici concertele protocolare din afara țării, sprijinind pe oricine. A colaborat atât cu folcloriști profesioniști, cât și cu amatori, corectând și recomandând culegeri de folclor, susținând lucrări și autobiografii (precum aceea a unui celebru fruierar și constructor de instrumente din Bucovina). Politețe întruchipată, Iosif Herțea avea glas blând și era foarte serviabil. Cu toate acestea, n-a fost deloc ferit de invidii și răutăți colegiale. Deși făcea parte din grupul protejat politic al Institutului de Folclor / Institutul de Etnografie și Folclor / Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice, bucurându-se și de încrederea de a fi trimis ca folclorist peste hotare, după divorțul său bucureștean a „trebuit” să fugă de protipendada nomenclaturistă a cercurilor metropolitane, transferându-se la Muzeul Etnografic din Cluj, refăcându-și o altă familie. Afabil și serviabil, și acolo, cu toată lumea, a ajuns chiar să fie acceptat la Conservatorul de Muzică (pentru a preda etnomuzicologia), dar tot simțindu-se în marginalitate. A emigrat în Germania, însă ulterior, împăcat cu aproape toată lumea, a revenit foarte frecvent în țară, fiind promovat editorial și bine primit la Teatrul Național și la alte teatre pentru a scrie muzică de scenă. În calitate de compozitor pentru montări teatrale, Iosif Herțea a fost mult mai puțin cunoscut de către muzicologi și folcloriști, doar teatrologii admirându-l, primindu-l ca membru în UNITER, dedicându-i chiar și o carte³.

Deși nu este aici momentul cel mai oportun, în sensul eficienței academice, un alt lucru esențial trebuie menționat, cu toate că el merită analize și demonstrații mult mai ample, convingătoare, inspiratoare de paradigmă. Și anume, faptul că Iosif Herțea a fost creativ și în domeniul etnomuzicologic, respectiv organologic, fiind primul (și cam singurul) care a deschis organologiei calea mult mai generoasă, modernă și inteligentă a antropologiei culturale. În numeroase



¹ Vezi popularele lucrări ale lui V. Cosma și I. Datcu.

² Vezi site-uri precum: <https://www.uniter.ro/en/in-memori-am-iosif-her-tea-vra-jitor-de-sunete-ciudate>; <https://www.directmm.ro/comunitate/cultura/moment-de-reculegere-in-loc-de-aniversare-pentru-iosif-her-tea/>.

³ Marinela Țepuș și Andreea Dumitru, *Iosif Herțea – vrăjitor de sunete ciudate*, București, Fundația Culturală „Camil Petrescu” și revista „Teatrul Azi”, 2004, 192 p.

articole dinspre finele anilor 1970 și mai ales din anii 1980, Herțea atingea, introducea și practica antropologia culturală, începând să insiste elocvent pe centralitatea omului și a culturii în procesul descoperirii, conceperii, utilizării și creării/construcției instrumentelor producătoare de zgomot, ritm, timbru, melodie și armonie („muzică” în sens larg, real și generic). Iar demonstrația, aplicația și evoluția au fost desăvârșite în chip plinar, exemplar, atât în amplul articol numit *Cimpoiul și diavolul*⁴, cât și, mai apoi, într-o carte omonimă – sinteză solidă și amplă, veritabil *tratat* al organologiei tradiționale din România sătească/folclorică⁵. Din cauza acestei generozități intelectuale și empatice performate – deci reprezentate – de Iosif Herțea, organologia românească n-ar mai fi deloc normal să mai fie ca înaintea sau în absența lui.

Nu știu cât a suferit Iosif Herțea înainte de moarte. Dacă sufletul său și-ar fi putut ignora trupul, ar fi trebuit să se considere fericit, împlinit. Dincolo de faptul că teatrologii și mulți alți oameni de cultură l-au prețuit și iubit, el a reușit să-și vadă cărțile sale fundamentale (organologie și etnomuzicologie) publicate, unele republicate⁶. Iar de volumul care aduna articolele apărute pe parcursul a patru decenii, ca și de „tratatul” unei viziuni holistice, antropologice (și antropocentrice) asupra instrumentelor muzicale, s-a îngrijit și le-a finanțat personal⁷. A apucat să aibă grijă și de colecția sa de jucării (muzicale și nemuzicale), ajungând să o vadă apreciată și valorificată cum se cuvine (în vederea unui muzeu, primul, al jucăriilor din țară)⁸, după cum a reușit să rezolve și cu supraviețuirea sau posteritatea mării sale colecții de cărți, instrumente muzicale, înregistrări de teren, benzi, discuri și CD-uri, și aceasta apreciată, îngrijită și valorificată onest într-o bibliotecă municipală⁹.

Cel puțin din punct de vedere cultural, profesional, creativ, Iosif Herțea a lucrat și a sfârșit bine, excelent chiar, precis exemplar, *fain*.

MARIN MARIAN-BĂLAȘA

⁴ „Revista de etnografie și folclor”, nr. 1–2/1994, p. 89–109.

⁵ *Cimpoiul și Diavolul. O poveste adevărată a instrumentelor muzicale populare din România*, București, Ed. Etnologică, 2014, 256 p.

⁶ *Romanian Carols*, Bucharest, The Romanian Cultural Foundations Publ. House, 1999, 304 p.; *Colinde românești. Antologie și tipologie muzicală*, București, Editura „Grai și suflet – Cultura Națională”, 2004, 531 p.

⁷ *De la unealtă la instrument muzical. Câteva însemnări despre instrumentele muzicale populare și despre folclorul românesc*, București, Editura Etnologică, 2015, 305 p. și volumul menționat supra).

⁸ Vezi https://www.dcnnews.ro/colec-ia-de-jucarii-iosif-her-er-ea-donata-asocia-iei-da-dece-spre-bucuria-copiilor_544639.html.

⁹ Vezi <http://www.informatia-zilei.ro/mm/cultura/maramuresul-a-primit-o-donatie-din-partea-omului-de-cultura-iosif-her-tea> (informație publicată la 01.11.2016).

NICOLAE TEODOREANU (1962–2018)

Sunt momente când rațiunea omenească rămâne complet neputincioasă în fața unor evenimente sau întâmplări pe care nu le putem explica și nici înțelege. În aceste momente sufletul este cel care se impune în fața gândirii, prin sentimente și trăiri paradoxale. Un astfel de moment este și despărțirea, neașteptată și bruscă, de cineva apropiat, de cineva drag. Un astfel de moment am trăit și noi, cu toții, la despărțirea de dragul nostru coleg și prieten Nicolae Teodoreanu.

Ce s-ar putea spune despre un om pe care-l cunoști de peste patru decenii, așa cum l-am cunoscut eu, din adolescență și până la vârsta deplinei maturități? Sunt nenumărate crâmpie de amintiri, intersecții intelectuale și sufletești, momente și trăiri intense.

Nicolae Teodoreanu, compozitor și etnomuzicolog, dascăl și cercetător, și-a legat destinul creator de întâlnirea cu oameni providențiali, așa cum avea să-i denumească, într-un interviu pe care l-a acordat, în anul 2017¹: compozitorii români Aurel Stroe, Anatol Vieru, Corneliu Dan Georgescu și, nu în ultimul rând, Ștefan Niculescu. Ulterior, el și-a consolidat pregătirea și gândirea componistică prin intermediul unor burse naționale și internaționale prestigioase, pe care le-a câștigat prin concurs. Unele dintre lucrările sale au fost recompensate cu premii ale Academiei Române și ale Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România.

Creația sa muzicală a cuprins lucrări simfonice, corale și camerale, autorul vădind, de-a lungul timpului, preocupări și viziuni stilistice diverse. Orientat, inițial, pe utilizarea creativă a melosului folcloric, Nicolae Teodoreanu și-a găsit, în ultimii ani, o preocupare constantă din valorificarea muzicii bizantine, pe care a studiat-o cu atenție și cu pasiune, dorind să cuprindă structurile sonore ale cântului bizantin în lucrările muzicale proprii. (Una dintre piesele reprezentative pentru căutările sale în acest domeniu o reprezintă *Variațiuni-Varis pentru bariton (psalt) și ansamblu instrumental* (2007), dedicată Ansamblului Archaeus și arhidiaconului Mihail Bucă, Protopsaltul Catedralei Patriarhale din București.)

Personalitate marcată de un subtil rafinament intelectual, Nicolae Teodoreanu a fost, în egală măsură, și un excepțional etnomuzicolog, activitate pe care a desfășurat-o, timp de aproape trei decenii, în calitate de cercetător în cadrul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române. Formarea lui în domeniul etnomuzicologiei este datorată, ca și pentru noi, unii dintre colegii săi în acest domeniu, unei mari doamne a Școlii românești de folclor muzical și etnomuzicologie, distinsa profesoară Cristina Rădulescu-Pășcu, plecată și ea, mult prea devreme, din această lume, asemenea prietenului și colegului nostru Nicolae Teodoreanu, la vârsta deplinei maturități creatoare.

Munca sa de cercetare în cadrul Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” s-a situat pe mai multe paliere științifice, de la preocupările care au vizat muzica vocală, la elaborarea unor studii ample de sinteză (privind metodologia de arhivare a folclorului, contribuția lui Constantin



¹ Andra Apostu, *De vorbă cu Nicolae Teodoreanu*, în „Revista Muzica”, serie nouă, anul XXVIII, nr. 6, 2017, p. 3–26.

Brăiloiu la crearea unei metodologii proprii etnomuzicologiei, studii privind folclorul copiilor etc.) și până la ultimele activități pentru sistematizarea și tipologizarea melodiilor instrumentale din cadrul *Ritualului Călușului* – element de patrimoniu al culturii tradiționale românești, proclamat de UNESCO, în anul 2005, drept „Capodoperă a patrimoniului cultural al umanității” și înscris, în 2008, pe *Lista Reprezentativă a Patrimoniului intangibil* al aceluiași organism internațional, ca un semn de recunoaștere a vechimii, unicității, originalității și vivacității lui. Despre muzicile jocurilor din *Căluș*, Nicolae Teodoreanu mărturisea (în cadrul interviului citat, dar și în discuțiile colegiale) că i-au relevat „o inventivitate și o creativitate a interpretului popular uimitoare, care ascunde niște «legi» de organizare muzical-sintactică încă insuficient cunoscute, ce așteaptă a fi descifrate”².

Bun cunoscător și mare admirator al scrierilor teoretice ale lui Constantin Brăiloiu, privind folclorul muzical românesc, Nicolae Teodoreanu a studiat și aprofundat, în egală măsură, și muzicile tradiționale europene și extraeuropene, precum și muzicile savante globale. Membru al Consiliului Internațional pentru Muzică Tradițională, el a fost și co-fondator al Societății Române de Etnomuzicologie, a organizat conferințe și reuniuni științifice naționale și internaționale, a publicat numeroase studii și articole de certă valoare științifică și documentară.

Nu în ultimă instanță, activitatea didactică a lui Nicolae Teodoreanu, în cadrul Universității Naționale de Muzică din București, a lăsat o amprentă puternică asupra generațiilor de studenți care au avut privilegiul să-l aibă profesor, atât în domeniul etnomuzicologiei, cât și al componisticii. În toți acești ani, el a încercat să le împărtășească studenților săi câteva dintre tainele muzicilor de tradiție orală, românești și de pe glob, să le releve câteva dintre metodele și conceptele de analiză a acestora și să le insuflă dorința cunoașterii mai aprofundate a lor, în condițiile în care, în prezent, timpul didactic alocat acestor discipline (folclorul muzical și etnomuzicologia) este mult redus, „mai puțin decât se făcea când eram eu student. Dar o idee își pot forma, astfel că, din când în când, câte unul dorește să rămână în domeniu”³.

Despre **omul** Nicolae Teodoreanu s-au spus și se vor mai rosti cuvinte frumoase, încărcate de dor și nostalgie, de respect și iubire. Bland și smerit, o întruchipare a discreției și distincției, asemenea patronilor săi spirituali, Sfântul Ierarh Nicolae și Sfântul Mare Mucenic Dimitrie, prietenul nostru nu ezita să devină uneori categoric și tranșant, hotărât și neclintit, chiar aspru, atunci când în jurul său se iveau probleme de morală și etică, de cinste, corectitudine, onoare și, nu în ultimul rând, de credință; se comporta exemplar și consecvent, la fel ca Sfântul Nicolae sau ca Sfântul Dimitrie.

Dragul nostru prieten și coleg a plecat dintre noi mult prea devreme, la vârsta deplinei maturități umane și creatoare, lăsând în urmă un mare gol pe care nu vom fi capabili să-l umplem vreodată! Să-i fie drumul lin și luminos, în Împărăția lui Dumnezeu, așa cum a fost și el un izvor de lumină pentru noi, toți cei care am avut privilegiul să-i stăm în preajmă! Veșnică să-i fie pomenirea!

CONSTANTIN SECARĂ

² *Ibidem*, p. 25.

³ *Ibidem*.

AUTORI

- Radu Baltasiu**, prof. univ. dr., Universitatea din București, Facultatea de Sociologie și Asistență Socială; Centrul European de Studii în Probleme Etnice al Academiei Române, București
- Adina Berciu-Drăghicescu**, prof. univ. dr., Universitatea din București
- Lavinia Betea**, prof. univ. dr., Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad
- Corina Bistriceanu-Pantelimon**, lect. univ. dr., Universitatea Spiru Haret, București
- Alin Bulumac**, cercet. șt., drd., Centrul European de Studii în Probleme Etnice al Academiei Române, București
- Ovidiana Bulumac**, cercet. șt. dr., Centrul European de Studii în Probleme Etnice al Academiei Române, București
- Mariana Ciuciu**, cercet. șt. 3 drd., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
- Nicoleta Coatu**, cercet. șt. 1 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
- Marin Constantin**, cercet. șt. 1 dr., Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer” al Academiei Române, București
- Marian Crăciun**, dr., Universitatea din București
- Ion Cuceu**, cercet. șt. 1 dr., Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca
- Maria Cuceu**, cercet. șt. 1 dr., Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca
- Zamfir Dejeu**, cercet. șt. 1 dr., Institutul „Arhiva de Folclor a Academiei Române”, Cluj-Napoca
- Ioana-Ruxandra Fruntelată**, conf. univ. dr., Universitatea din București
- Ion Ghinoiu**, cercet. șt. 1 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
- Armand Guță**, cercet. șt. 3 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
- Laura Jiga Iliescu**, cercet. șt. 1 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
- Dorel Marc**, cercet. șt. 2 dr., Muzeul Județean Mureș, Secția de Etnografie și Artă Populară, Târgu-Mureș
- Marin Marian-Bălașa**, cercet. șt. 1 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București
- Ludmila Moisei**, cercet. șt. dr., Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei, Chișinău

Cristian Mușă, cercet. șt. dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București

Dumitru Olărescu, conf. univ. dr., Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei, Chișinău

Dorina Onica, cercet. șt. dr., Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, Chișinău

Monica Oprescu, lect. univ. dr., Universitatea de Vest din Timișoara

Ovidiu Papană, prof. univ. dr., cercetător independent, Timișoara

Augustin Poenaru, cercet. șt. drd., Centrul European de Studii în Probleme Etnice al Academiei Române, București

Laura Pop, dr., Muzeul Județean Mureș, Secția de Etnografie și Artă Populară, Târgu-Mureș

Raluca Potârniche, cercet. șt., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București

Rodica Raliade, cercet. șt. 2 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București

Gabriela Rusu-Păsărin, conf. univ. dr. habil., Universitatea din Craiova

Constantin Secară, cercet. șt. 2 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București

Ionuț Semuc, cercet. șt. 3 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu”, al Academiei Române, București

Carmen Șerban, cercet. șt. drd., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București

Acad. **Răzvan Theodorescu**, vicepreședinte al Academiei Române, președintele Secției de arte, arhitectură și audiovizual

Violeta Tîpa, conf. univ. dr., Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei, Chișinău

Laura Ioana Toader, cercet. șt. 3, dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București

Radu Toader, cercet. șt. 2 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București

Emil Țîrcomnicu, cercet. șt. 1 dr., Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române, București